Istituto di Scienze Religiose in Trento

MICHELE NICOLETTI

TRASCENDENZA E POTERE

La teologia politica di Carl Schmitt

MORCELLIANA

Istituto Trentino di Cultura
ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO

Religione e Cultura
3

«La ragione e la scienza nella vita dei popoli hanno adempiuto sempre, oggi e dal principio dei secoli, solo una funzione secondaria e subordinata; e l'adempiranno sempre, fino alla fine dei secoli. I popoli si compongono e si muovono per un'altra forza, imperiosa e dominante, ma la cui origine è ignota e inspiegabile. Questa forza è la forza dell'indefesso desiderio di raggiungere la fine, e insieme di negarla. È la forza della continua e inesausta affermazione della propria esistenza e della negazione della morte. Lo spirito della vita, come dice la Scrittura: "i fiumi d'acqua viva", del cui inaridimento tanto minaccia l'Apocalisse. Principio estetico, come dicono i filosofi, principio morale, come ancora lo definiscono. "La ricerca di Dio", come la chiamo io, nel più semplice dei modi. Lo scopo di tutto questo movimento popolare, in ogni popolo, in ogni periodo dell'esistenza di un popolo, è unicamente la ricerca di Dio, del proprio Dio, di un Dio proprio, assolutamente personale, e la fede in Lui come nell'unico vero.»

F. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*

a mia moglie Maria

INTRODUZIONE

Scorrendo la vastissima bibliografia sull'opera di Carl Schmitt non è raro imbattersi in giudizi di questo tipo: «Il Mefisto dell'epoca pre-hitleriana», «uno spirito diabolico», «il demone cattivo dell'università e della politica degli anni di Weimar». Raramente il tema del diavolo e del demoniaco è stato così fortemente collegato al nome di un autore contemporaneo come nel caso di Carl Schmitt. Fatto, questo, tanto più singolare per un giurista e per un pensatore politico. D'altra parte il tema del demoniaco, del "principe di questo mondo", dell'Anticristo che incombe sulla fine della storia, è un tema che Schmitt stesso ha evocato nell'intero corso della sua opera. *Stat nominis umbra*. Così come era accaduto a Hobbes con il mito del Leviatano, anche a Schmitt è accaduto di trovarsi nella rete del mito da lui stesso evocato: una volta chiamato per nome, il mito viene alla luce e assume vita propria e sfugge dalle mani di chi lo ha pronunciato e gli si ritorce contro.

Quest'aura mitica è forse una delle radici del fascino che il pensiero di Schmitt esercita. Eppure, a ben guardare, la sua opera è un'indagine razionale, un paziente lavoro che, a parte le cadute propagandistiche o le incursioni letterarie, vuole essere un lavoro scientifico, una descrizione analitica del reale che concede assai poco al mistero così come alla costruzione astratta, benché il suo strumentario concettuale sia fortemente impregnato di contenuti filosofici, teologici, letterari. Lo sforzo costante di Schmitt è proprio quello di restare aderente alla realtà, ripercorrendo le pieghe dell'esistenza e della storia, anche se, talvolta, proprio questa eccessiva aderenza al reale gli impedisce di scorgere la realtà stessa. È in questo paziente lavoro di scavo del reale che si incontrano i temi del demoniaco e del teologico. E proprio questo è l'aspetto significativo del suo pensiero, e, in un certo senso, è questa la motivazione da cui ha preso le mosse questa analisi della teologia politica schmittiana. Teologico e demoniaco non sono presenti nel pensiero di Schmitt come semplici eredità della sua formazione

cattolica, molto di più queste dimensioni emergono dall'interno stesso della dinamica politica e giuridica. È scavando in modo scientifico e razionale nella dinamica del reale che Schmitt ritrova il teologico, il trascendente, il sacro, il demoniaco. Ognuno di questi termini è usato in modo assai generico e certo non con le specificazioni che la filosofia, la teologia e le scienze religiose hanno individuato, ma in ogni caso questo irrompere della dimensione teologica dall'interno stesso del giuridico e del politico, non può non colpire e non meritare un'analisi anche dal punto di vista filosofico.

La teologia politica schmittiana non è dunque una considerazione della realtà politica dal punto di vista della teologia, ossia una valutazione del politico a partire dai contenuti della rivelazione cristiana o di una teologia razionale. In Schmitt molti sono i riferimenti alla rivelazione o alla teologia, ma non hanno mai valore o pretesa fondativa, sono solo esemplificativi di un'analogia scoperta nel campo del reale. La sua teologia politica si colloca nel campo giuridico e politico e si avvale degli strumenti di queste discipline. In quali forme e con quale significato ciò avvenga sarà messo in luce dall'analisi del lungo e complesso itinerario della riflessione schmittiana, e solo al termine di questa sarà possibile chiarire la complessità di questo concetto e discuterne la portata.

Già da questa prima generica indicazione è possibile cogliere come la tematica della "teologia politica" imponga una riflessione di tipo interdisciplinare. Se è vero che il pensiero di Schmitt si muove sul terreno giuridico, è vero però che la ricchezza dei suoi riferimenti e delle categorie da lui utilizzate esige una considerazione più ampia. Per questo, mi pare, è necessario fare ricorso a tutti i tipi di approccio disciplinare da cui si può guardare alla teologia politica di Schmitt, per fondere insieme i contributi provenienti dalla scienza giuridica, dalla filosofia politica, dalla teologia. Proprio in quanto la teologia politica esige un approccio interdisciplinare, l'analisi di questa area tematica può contribuire a un fecondo interscambio tra le diverse discipline e a un tentativo di superamento di quelle separatezze che trovano nel nostro paese, diversamente da altri paesi, legittimazione istituzionale nell'organizzazione per comparti della ricerca scientifica e nell'assenza della teologia dal panorama universitario. Uno sguar-

do alle bibliografie relative all'opera di Schmitt di alcuni anni fa potrebbe confermare l'impressione di queste separatezze, mostrando come il problema della teologia politica sia stato affrontato in sede politologica con scarsi riferimenti all'orizzonte teologico e, rispettivamente, in sede teologica con scarso riguardo per l'ambito giuridico e politologico.

La prima difficoltà nell'affrontare il tema della teologia politica è relativa proprio alla necessità di un approccio interdisciplinare, un approccio facile da auspicare, ma non certo facile da realizzare, posto che esso presuppone competenze diverse riunite da un interesse comune. È chiaro perciò che in questa ricerca ci si è limitati a raccogliere, per quanto si è potuto, i contributi sulla teologia politica di Carl Schmitt provenienti dalle diverse discipline e si è cercato di elaborare delle ipotesi relative al significato di questo concetto all'interno dell'orizzonte di pensiero dell'autore, senza la pretesa di offrire un adeguato approfondimento di questa tematica presa in sé sul piano giuridico o sul piano teologico. Per quanto riguarda dunque l'interdisciplinarità, questo lavoro si limita ad avanzare un'esigenza di metodo e ad indicare un campo di ricerca, più che riuscire ad offrire indicazioni concrete.

Questa prima difficoltà intrinseca al tema affrontato va dunque tenuta presente. Ma accanto ad essa ve ne sono altre inerenti non tanto al tema quanto all'autore preso in esame. Carl Schmitt è uno dei pensatori più controversi di questo secolo, i cui scritti sono stati oggetto di analisi scientifica, ma ancor più di polemica ideologica e di dibattiti politici e giornalistici. Destino inevitabile questo, considerato il ruolo politico esercitato nella Germania dei primi anni Trenta e, in particolare, il suo coinvolgimento nel regime nazista. Ma ancor più inevitabile per il fatto che le sue opere sono dichiaratamente una presa di posizione nei confronti del proprio tempo e sono tali dunque da suscitare a loro volta ulteriori prese di posizione. Gli aspetti biografici e le prese di posizioni politiche di Schmitt non sono oggetto di questa ricerca. In questo lavoro si intende analizzare il pensiero di questo autore così come esso ci si presenta attraverso i suoi scritti. E tuttavia, proprio questa scelta di limitarsi rigorosamente all'esame degli scritti schmittiani costringe a prendere in considerazione, sia pure in parte, anche la sua vicenda personale poichè alcuni dei suoi

radicali e domande "classiche" che riconducono il diritto e la filosofia politica alle loro radici ultime, attraverso grandi ricostruzioni storiche. Ciò testimonia il suo istinto per i nodi problematici, per le questioni rilevanti, per le connessioni e per le analogie e spesso una sola sua intuizione si è trasformata in un'indicazione di un campo di ricerca e di un'ipotesi di lavoro che ha portato a risultati nuovi e capovolgimenti di prospettiva. Forse in questo sta la fecondità maggiore del suo pensiero, nell'aver aperto orizzonti di ricerca e nell'aver provocato il pensiero a riconsiderare le questioni ultime sul terreno del diritto e della politica. Credo che questo possa dirsi anche della teologia politica, che apre nuove strade di indagine e nuovi interrogativi.

Al termine di questo lavoro desidero ringraziare quanti hanno contribuito in modo diverso alla sua realizzazione. In primo luogo ringrazio l'Istituto di Scienze Religiose in Trento, il direttore prof. Iginio Rogger e il segretario prof. Giovanni Menestrina assieme a tutti i collaboratori dell'Istituto e il personale della biblioteca, per avermi consentito di svolgere questa ricerca, prima come borsista e poi come ricercatore, utilizzando la biblioteca dell'Istituto così come soggiorni di studio in Italia e in Germania dove ho potuto raccogliere il materiale necessario. Nel corso di questo lavoro ho poi contratto numerosi debiti scientifici e umani nei confronti di quanti mi hanno fornito preziosi consigli e il loro incoraggiamento: tra questi ringrazio in particolare il prof. Giorgio Penzo che ha supervisionato il mio lavoro di borsista e ha seguito l'intero svolgimento di questa ricerca offrendomi numerosi stimoli di riflessione, e il prof. Pierangelo Schiera con cui ho discusso molti problemi relativi al pensiero di Schmitt e alla tematica della teologia politica in generale. I primi due capitoli di questo libro rappresentano una revisione del saggio da me pubblicato col titolo *Alle radici della teologia politica di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)* negli "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 10 (1984), pp. 256-316, che costituiva il primo nucleo dell'intera ricerca. Ringrazio la direzione degli "Annali", per aver allora ospitato la prima parte di questo lavoro e per avermi consentito ora di revisionare quel saggio che trova qui la sua originaria collocazione.

PARTE PRIMA

UN PONTE SOPRA L'ABISSO. LE RADICI DELLA TEOLOGIA POLITICA

LA COLPA E LA DECISIONE

L'espressione "teologia politica" compare negli scritti di Schmitt solo nel 1922, nel suo saggio dal titolo *Politische Theologie*, ma l'interesse schmittiano nei confronti di questa tematica si può rilevare fin dai suoi primi scritti. A muovere l'interesse verso questa tematica vi sono motivi diversi, motivi intellettuali come motivi biografici. Tra i motivi intellettuali vi è di certo l'interesse per le tematiche religiose e teologiche - e per il loro intreccio con la storia, il diritto, la politica, l'economia - che emerge negli ultimi anni dell''800 e nei primi anni del '900 e che è testimoniato dalle opere di Ernst Troeltsch e di Max Weber, opere che, in modo diverso, svolgeranno un ruolo importante nella formazione del pensiero di Schmitt. Ma un ruolo non meno importante svolge l'ambiente familiare da cui egli proviene, un ambiente caratterizzato da un forte cattolicesimo passato attraverso le prove del *Kulturkampf*.

Carl Schmitt nasce l'11 luglio 1888 a Plettenberg in Saarland, da una famiglia di ceto medio basso, di mezzi modesti, proveniente dalla valle della Mosella, e la sua infanzia appare caratterizzata inizialmente dall'influenza della cultura francese e del cattolicesimo[1]. Dopo la scuola elementare cattolica, Schmitt frequen-

1. Con queste parole Carl Schmitt, alcuni anni fa, ricordava le sue origini: «...mia madre è stata educata in un severo collegio cattolico delle suore di S.Carlo Borromeo vicino a Sedan nella Francia settentrionale. Mia madre si era diplomata come maestra di francese [...] e noi lo abbiamo imparato da bambini... Ho sempre mantenuto contatti strettissimi con i francesi. Venuto in questo *Sauerland*, io sono divenuto adulto nella diaspora. Mio padre e mio nonno provenivano dal *Grossbezirk Trier*. Essi erano profondamente cattolici e mio padre finisce qui a Plettenberg, una zona considerata fortemente evangelica dove era fiorita molto presto una piccola industria siderurgica. I ricchi erano tutti evangelici e c'erano in quel periodo le leggi bismarckiane anticattoliche. Tre parroci della regione della Mosa erano parenti di mio nonno ed i figli venivano inviati in quella regione per le vacanze [...] È molto interessante: tre fratelli di mio nonno sono stati tutti e tre perseguitati nel conflitto religioso durante il periodo bismarckiano. Per noi Bismarck era il cattivo.» (*Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt*, a cura di F. Lanchester, in "Quaderni Costituzionali", 3

ta il Ginnasio pubblico ad Attendorn e nel 1907 si iscrive all'Università di Berlino con l'intenzione di studiare filosofia, ma finisce per scegliere poi giurisprudenza. Dopo due semestri a Berlino, si trasferisce a Monaco e poi a Strasburgo, dove si laurea *summa cum laude* nel giugno del 1910[2].

1. *Il concetto di colpa*

La dissertazione di Schmitt[3] si incentra sul concetto di colpa e sui tipi di colpa. Il suo scopo è quello di individuare quale rapporto vi sia tra i concetti di intenzione (*Vorsatz*) e negligenza (*Fahrlässigkeit*) e il concetto di *colpa* all'interno del diritto penale vigente per verificare poi con quale giustificazione l'intenzione e la negligenza siano denominati tipi di colpa (*Schuldarten*). Il metodo seguito nella ricerca è quello di chiarire innanzitutto il concetto di colpa da un punto di vista formale, senza trattarne il contenuto materiale; in secondo luogo di verificare, a partire dal concetto così individuato, quali sono i tipi di colpa e con quale diritto l'intenzione e la negligenza possono rientrare tra essi[4].

L'impostazione di Schmitt vuole contrastare esplicitamente[5] l'indirizzo dominante che segue invece la strada inversa nell'af-

(1983), p. 11). Notizie biografiche sulla vita di Carl Schmitt si possono trovare in: G. Schwab *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlin 1970; tr. it. *Carl Schmitt: la sfida dell'eccezione*, Bari 1986; P. Bookbinder, *From the Other Judge to the Other German: Carl Schmitt 1910-1936*, Brandeis University 1972; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983, tr. it. *Carl Schmitt teorico del Reich*, a cura di M. Ghelardi, Bologna 1989; P. Tommissen, *Bausteine zu einer wissenschaftliche Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988, pp. 71-100.

2. Sul periodo di Berlino si veda C. Schmitt, *Berlin 1907*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussel 1988, pp. 13-21. Sugli studi universitari di Schmitt, gli incontri e le amicizie di quegli anni, si veda E. Kennedy, *Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 233-251, in particolare pp. 239 ss.

3. C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau 1910. Su questo lavoro di Schmitt si vedano le osservazioni di P. Bookbinder, *From the Other Judge*, cit., pp. 15 ss.

4. C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten*, cit. pp. 1-2.

5. Cfr. *ivi*, p. 3.

frontare il problema della colpa: riconoscere che l'intenzione e la negligenza vengono usualmente chiamate "tipi di colpa" e che sono da considerarsi gli unici, e dai tipi di colpa derivare il *genus proximum*, l'elemento comune che designa il concetto di colpa. Schmitt rifiuta decisamente questa prospettiva - in questo coerentemente alla scuola neokantiana - perché essa pretende di derivare dalla fattualità empirica l'universalità di un concetto formale.

Già da questi orientamenti critici emerge con chiarezza l'orizzonte culturale da cui il pensiero schmittiano prende le mosse: la realtà è segnata dal dualismo, dualismo tra forma e realtà di fatto, tra dover essere e essere, tra esterno e interno. L'orizzonte è dunque quello del neokantismo e della sua ribellione nei confronti dei tentativi di fare della realtà ideale, del mondo soggettivo, una semplice copia della fattualità esterna, dominata dalle regole ferree della necessità, una ribellione che trovava certo il suo consenso nella cultura cattolica dell'inizio del secolo, spaventata di fronte all'emergere di prospettive materialistiche che sembravano negare ogni spazio alle realtà spirituali e dunque portata istintivamente a simpatizzare con qualsiasi corrente filosofica che difendesse i valori dello spirito.

Ma Schmitt non si ferma all'affermazione e alla difesa del dualismo, altrettanto forte è in lui l'esigenza di trovare un "ponte", un termine medio tra i due regni che appaiono contrapposti, ed è precisamente questa tensione che lo porta a criticare la posizione di chi invece, pur muovendo da posizioni neokantiane, allarga e sancisce la frattura esistente consegnando la realtà al relativismo[6]. Nella dissertazione del 1910 questo duplice piano di

6. La critica di Schmitt è rivolta in particolare contro Gustav Radbruch (1878-1949), penalista e filosofo del diritto, in seguito deputato socialdemocratico e ministro della giustizia negli anni 1921-22 e 1923. Radbruch, vicino a posizioni neokantiane, professava una concezione del diritto relativistica e affermava l'impossibilità di giungere alla conoscenza del diritto giusto. Anche nel suo pensiero ha un posto rilevante la "decisione": «dimostra di essere chiamato a stabilire il diritto colui che è in grado di imporre il diritto.» (G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, [1914], Stuttgart 1950, 4. ed., p. 97); e più oltre: «la legge esiste soltanto in virtù della decisione dei casi singoli, ragione per cui in questo senso teleologico il diritto non è l'insieme delle norme, bensì l'insieme delle decisioni.» (ivi, pp. 220-221). In un'intervista rilasciata nel novembre del 1982, Schmitt ricorda quella polemica:«...la mia dissertazione *Über Schuld und Schuldarten* uscì già contro Gustav Radbruch, il liberale Gustav Radbruch. Bisognerebbe leggerla oggi. Già nelle prime pagine c'è una polemica con Radbruch.» (*Un giurista*

riflessione viene alla luce nell'analisi del concetto di colpa: «La colpa è qualcosa di intersoggettivo [...] Il diritto vigente prende in considerazione soltanto la colpa che entra nell'esteriorità percettibile, ciò che resta nascosto nell'anima non riguarda il diritto; *cogitationis poenam nemo patitur*; dunque all'interno della definizione di colpa in senso giuridico si deve ammettere l'oggettivazione in un accadere esterno»[7]. Oggetto del diritto sono dunque i fatti che si manifestano esteriormente, non quelli che restano all'interno della coscienza, per cui il "crimine" resta un fatto essenzialmente diverso dal "peccato". Con questo però non si può affermare che il diritto ignori l'esistenza di un processo interiore nell'animo di chi commette un crimine, tutt'altro, esso lo riconosce come un fatto essenziale giacchè il concetto di colpa comporta in sé un coinvolgimento interiore; ma tale riconoscimento avviene non direttamente, prendendo notizia di tale processo in sé, bensì «sotto la condizione esteriore, che esso si è oggettivato in un modo determinato»[8]. L'oggettivazione diviene così "segno" di un processo interiore, non prodotto di una causa (poiché il legame causale finirebbe per cancellare la distinzione tra interno ed esterno), ma realizzazione di una volontà agente nell'uomo secondo un fine. Non dunque la causa, ma il fine *(Zweck)* entra come elemento costitutivo del concetto di colpa[9].

A partire da questa determinazione il concetto di colpa viene definito non sulla base di un'etica sovragiuridica o di un diritto naturale, ma neppure a partire da una semplice osservazione empirica: «La colpa è la concreta posizione di fini non corrispondente ai fini del diritto da parte di un uomo capace di intendere e di volere, in cui era possibile avere coscienza della contrarietà al dovere»[10].

Questa centralità del fine quale criterio di giudizio nell'azione concreta va sottolineata in modo particolare perché essa resterà, sia pure con oscillazioni, una costante "epistemologica" nell'intera opera di Schmitt: la verità di un fatto non sta nella sua coerenza rispetto a un ordine interiore o esteriore preesistente di tipo natu-

davanti a se stesso, cit., p. 17).

7. C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten*, cit., p. 28.
8. *Ivi*, p. 30.
9. Cfr. *ivi*, p. 39.
10. *Ivi*, p. 92.

rale o metafisico («non è giusto nel diritto penale parlare di qualcosa di cattivo o di buono "in sé"»)[11], quanto piuttosto rispetto a una finalità storicamente e socialmente posta (non a una finalità ideale), rispetto alla sua capacità di istituire e realizzare un ordine concreto. Questo orientamento schmittiano, che si potrebbe avvicinare al «pragmatismo» in senso teoretico[12], trova certamente sviluppo e consolidamento nelle opere successive, in seguito anche all'influenza dell'opera di Hans Vaihinger[13], ma già in questo suo primo scritto trova un terreno fertile in cui maturare.

Questa concezione "pragmatistica" della verità è strettamente legata in Schmitt alla crisi culturale di fine '800 e inizio '900: la via della antica metafisica, in cui la verità era garantita dall'ordine dell'essere, appare non più percorribile da parte della ragione, e d'altra parte anche le strade del positivismo appaiono incapaci di garantire un'autentica autonomia alla realtà dello spirito umano.

In *Über Schuld und Schuldarten* Schmitt afferma, contro il monismo materialistico, una visione dualistica della realtà, ma al tempo stesso egli sembra avanzare un'esigenza di mediazione che nello sviluppo successivo del suo pensiero diverrà sempre più chiara. L'interno non è l'esterno e viceversa, e così il processo interiore della volontà, il mondo della coscienza, non si identifica con la sfera della realtà effettuale, con il mondo delle azioni esteriori. Ma proprio nell'analisi del concetto di colpa emerge una visione più articolata che supera il mero dualismo. L'agire esteriore non è totalmente separato dal processo interiore: esso non ne è il riflesso, la semplice copia, il prodotto di una causa, ma è una forma determinata dell'oggettivazione della volontà. Questa realizzazione non esaurisce del tutto la volontà identificandosi pienamente con essa, ma rappresenta una "concrezione", una solidificazione oggettuale del dinamismo della volontà guidata da un fine. Questo fine è l'istituzione di un ordine concreto, ed è questa

11. *Ivi*, p. 64.

12. «Prammatista» Schmitt viene definito da C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato*, Milano 1938, pp. 81-103.

13. Cfr. in particolare H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, Berlin 1911; tr. it. parziale *La filosofia del "come se". Sistema delle finzioni scientifiche, etico-pratiche e religiose del genere umano*, Roma 1967. Sull'influenza di Vaihinger sul pensiero giuridico all'inizio del '900, si veda R. Racinaro, *Introduzione*, in H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, Bari 1978, pp. VII-CLV, specialmente pp. XVI ss.

"posizione" di un fine (*Zwecksetzung*), questa intenzionalità ordinatrice della volontà umana che si interseca con la volontà ordinatrice della società e che, contraddicendola, si manifesta come "colpa".

2. *L'emergere della decisione*

Superato l'esame di laurea Schmitt entra nell'amministrazione civile prussiana a Düsseldorf come uditore giudiziario dove rimane fino al 1915, anno in cui supera l'esame di stato come giudice *a latere*. Di questo periodo sono altri scritti di uguale importanza. Dopo un breve articolo del 1910 sulla responsabilità penale del medico negli interventi chirurgici[14], esce nel 1912 *Gesetz und Urteil* [15], uno scritto giuridico in cui per la prima volta si affaccia il problema della "decisione" (*Entscheidung*), problema che diverrà centrale nel pensiero schmittiano fino a diventarne segno distintivo.

Benché l'ambito tematico preso in esame sia ancora quello del diritto penale e il tipo di decisione presa in considerazione sia solo quella del giudice, tuttavia l'impostazione del problema e la soluzione prospettata chiarisce ulteriormente lo sfondo culturale su cui si muove il pensiero schmittiano[16]. Già nella prefazione al

14. C. Schmitt, *Über Tatbestandsmässigkeit und Rechtswidrigkeit des kunstgerechten operativen Eingriffs*, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 31(1910), pp. 467-478. Si tratta di un articolo prevalentemente tecnico senza particolari accenni teorici. Significativo comunque il problema del nesso responsabilità-tecnica che diverrà centrale nelle opere successive.

15. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem des Rechtspraxis*, Berlin 1912, 2. ed. München 1969 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione).

16. L'importanza di questo testo è sottolineata da una nota dello stesso Schmitt dell'ottobre 1968 che accompagna la seconda edizione del testo (apparsa a 57 anni di distanza dalla prima): «Il pensiero dell'indipendenza della decisione ha avuto conseguenze anche sul piano della teoria dello stato. Ha condotto ad una definizione della sovranità statuale come decisione politica e alla acquisizione che la dittatura è il termine della discussione. In una violenta polemica contro questa visione la decisione è stata deformata in un atto d'arbitrio, il decisionismo in una pericolosa *Weltanschauung* e la parola "decisione"(*Dezision*) in un insulto e in uno slogan. Di fronte a questo la trattazione del 1912 conserva qualcosa della semplicità dell'inizio. Essa rende immediatamente evidente il senso originario del giudicare e del decidere. Un richiamo a quest'inizio potrebbe contribuire a far sì che una discussione polemicamente confusa si chiarisca e possa essere condotta a conclusioni accettabili.» (C. Schmitt, *Gesetz und*

testo viene indicato il problema culturale e la soluzione proposta:

«La presente trattazione si pone la questione di quando una decisione emanata nella prassi giuridica sia giusta, e risponde che la prassi giuridica stessa decide su questo. Lo sforzo di ogni giudice è in verità, secondo questa prassi, quello di decidere come sarebbe stato deciso in genere nella prassi corrente. Alla base di tutti gli sforzi per una decisione sta dunque l'istanza di una prassi uniforme e unitaria [...] La prassi deve avere i propri criteri per la giustezza delle proprie decisioni [...] Essa diventa sua propria signora per così dire, e la valutazione di una decisione come praticamente giusta non significa soltanto che la decisione corrisponde ai bisogni funzionali, è "pratica", ma anche che la giustezza di una decisione presa nella prassi è da giudicare secondo specifici punti di vista della cui determinazione si tratta.»[17]

L'impostazione del problema presente in *Gesetz und Urteil* ricorda in certo modo lo sfondo su cui si muove la dissertazione del 1910. Il problema preso in esame è quello della decisione all'interno della prassi giuridica. Secondo Schmitt questo problema non può essere risolto né dalla fattualità empirica, attraverso un'indagine causale volta ad individuare quando, in media, una decisione è giusta, ma neppure può essere risolto sul piano della giustizia astratta e assoluta. «Da ciò che accade non si lascia certo derivare ciò che deve accadere»[18], scrive Schmitt riaffermando la distinzione tra l'essere e il dover essere, ma non è neppure possibile dedurre il criterio della prassi «da una qualsivoglia eterea regione dei concetti»[19]. Il mondo della realtà empirica non è in grado di offrire un criterio normativo assoluto, giacché la realtà

Urteil, cit., p. V). Sull'importanza di questo testo si veda anche: M. Stolleis, *Carl Schmitt*, in M.J. Sattler (a cura di), *Staat und Recht. Die deutsche Staatsrechtslehre im 19. und 20. Jahrhundert*, München 1972, p. 128; M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi - P. Schiera (a cura di), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 51-103, in particolare pp. 73-82. Accenni a quest'opera di Schmitt si trovano anche in I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuelle Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, München 1976, pp. 86-97; J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983, pp. 62-64.

17. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. VII.
18. *Ivi*, p. 3.
19. *Ivi*.

offre solo fatti, mentre un criterio deve essere derivato da un postulato, che però, a sua volta, deve avere validità empirica. Lo sfondo su cui si muove la riflessione schmittiana è uno sfondo di consapevole secolarizzazione in cui è impossibile derivare direttamente dal cielo i criteri di valutazione delle azioni terrene: è dunque nella prassi giuridica stessa che va ricercato il criterio di un nuovo giudizio.

Ma non è solo la via del diritto naturale tradizionale che a Schmitt sembra impraticabile: la sua critica si volge in particolare verso la soluzione prospettata dal positivismo giuridico di Kelsen che pone il criterio della giustezza della decisione nella corretta applicazione della legge positiva[20]. In questo modo si riduce la decisione giudiziaria a una semplice interpretazione di un fatto e ad una sussunzione di un caso particolare all'interno di una legge universale. Con ciò si ipotizza che la legge positiva contenga disposizioni univoche che richiedano una semplice applicazione. Ma questa posizione secondo Schmitt non risolve il problema: la legge positiva, la "norma", deve la sua universalità alla sua "forma", alla sua indifferenza contenutistica e il passaggio dal piano dell'universalità formale a quello della particolarità reale non può essere effettuato tramite una deduzione logica. Certamente la legge costituzionale[21] afferma che l'autorità giudiziaria è sottoposta solo alla legge, ma ciò significa solo liberare il giudice da influenze esterne, e non offrirgli criteri specifici[22].

Fino a qui le analisi di Schmitt non si discostano da quelle che in quegli stessi anni andava facendo il movimento del "diritto libero" (*Freirechtslehre*)[23], ma la soluzione proposta è diversa:

20. Sul rapporto tra Schmitt e Kelsen in generale si vedano, tra gli altri: C.G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958, pp. 65-66; E. Sterling, *Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 47 (1961), pp. 569-586; P. Petta, *Schmitt, Kelsen e il "custode della costituzione"*, in "Storia e politica", 16 (1977), pp. 506-551; R. Racinaro, *Introduzione* a H. Kelsen, *Sozialismus und Staat*, Leipzig 1920; tr.it. *Socialismo e stato*, Bari 1978, pp. C ss.; W. Mantl, *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in W. Krawietz (a cura di), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Berlin 1982; G. Zarone, *Crisi e critica dello stato. Scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, Napoli 1982; M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt*, cit.

21. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 8.

22. *Ivi*, p. 22.

23. Walter Jellinek, recensendo il saggio schmittiano (cfr. W. Jellinek, *Be-*

«Una decisione giudiziaria è *oggi* dunque giusta, quando è da ammettere che un altro giudice avrebbe deciso nello stesso modo. "Un altro giudice" significa qui il tipo empirico del *moderno* giurista giureconsulto»[24]. E' importante notare qui innanzitutto le determinazioni storiche («oggi», «moderno») introdotte da Schmitt nella definizione: il criterio di giustezza della decisione da lui proposto è un criterio "storico", legato a un'epoca specifica, e più precisamente a un epoca non più statica, né caratterizzata dalla "normalità":

«Fin dove il diritto positivo è in grado di garantire la certezza giuridica e suscita una prassi univoca, la "conformità alla legge" della decisione è una prova della sua giustezza. Ma non appena dati elementi al di fuori del contenuto della legge positiva scuotono questa prassi e riescono a modificare la legge nella sua validità fattuale, anche se per mezzo di una "interpretazione", questa congruenza tra "conformità alla legge" e giustezza della decisione cade e un giudizio emanato contro il senso della legge può, ciò nonostante, essere giusto.»[25]

Anche se non esplicitamente, emerge qui il grande tema schmittiano dell'"eccezione", ossia della situazione in cui la normalità è sospesa e la normatività è impotente. Questa attenzione nei confronti dell'eccezione è certamente legata all'atmosfera di crisi che domina la cultura tedesca ed europea del periodo, ma nel pensiero di Schmitt questa tematica si trasforma lentamente da carattere storico di un'epoca determinata a luogo di rivelazione di una dimensione strutturale, costitutiva della realtà.

Il processo giuridico diviene così rivelatore di una dimensione più ampia: l'orizzonte della normatività, della universalità della regola, non comprende tutta la realtà. Dalla norma universale alla

sprechung der Schrift Gesetz und Urteil, in "Archiv für öffentliches Recht", 31 [1914], pp. 296-299), lo giudicava - così come altri recensori ad eccezione di F. Holldack (in "Kant-Studien", 17 (1912), pp. 464-467) - coerente con le posizioni espresse dalla teoria del "diritto libero". Il movimento del "diritto libero", nato in Germania all'inizio del secolo, sosteneva che all'interno di ogni ordinamento giuridico, per quanto completo esso si dichiari, permane uno spazio vuoto che deve essere colmato dall'interpretazione, in contrasto dunque con il positivismo giuridico che concepiva il diritto come un sistema chiuso. Sul movimento del "diritto libero" si veda G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll., Bologna 1970, vol. III, pp. 240-244.

24. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 71 (corsivi nostri).
25. *Ivi*, pp. 112-113.

realtà particolare vi è una rottura, un'interruzione, ma questa rottura non è - come in Hegel [26] - un tributo da pagare sull'altare della realizzazione dell'universale, che oggettivandosi ricompone in sé la razionalità interrotta, assumendo e superando la rottura e ripristinando l'universalità; secondo Schmitt questa rottura non deve essere considerata come una specie di peso da sopportare, «come qualcosa che sta in qualsivoglia rapporto "non razionale" col diritto, e ha la sua limitatezza da pensarsi spazialmente, ma come elemento e ingrediente di tutte le manifestazioni giuridiche, che può essere isolato per l'osservazione concettuale e preso come un punto di avvio della ricerca metodica»[27].

Dunque questa "rottura" non è un semplice prezzo da pagare in funzione della realizzazione dell'universale, un momento comunque limitato e da attribuirsi all'accidentalità quantitativa della realtà effettuale, essa ha un valore epistemologico più profondo, è cioè rivelatrice della verità e della struttura della realtà, capace di fondarne e avviarne una comprensione concettuale. Nel momento della "rottura", dell'interruzione, della crisi la decisione viene ad assumere un valore *fondativo* in rapporto alla costituzione dell'or-

26. Cfr. G.F.W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin 1821; tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Bari 1987, pp. 172-173, 214: «Ma oltre l'applicazione al *particolare*, l'esser posto del diritto racchiude entro di sé l'*applicabilità al caso singolo*. Con ciò esso entra nella sfera del non-determinato dal concetto, del *quantitativo* (del quantitativo per sé o come determinazione del valore nello scambio di un qualitativo a fronte di un altro qualitativo). La determinatezza concettuale dà soltanto un limite generale, all'interno del quale ha luogo ancora un andare in un verso e nell'altro. Questo però deve venir interrotto a vantaggio della realizzazione, con il che interviene una decisione all'interno di quel limite accidentale e arbitraria. È precipuamente in questo *restringimento* dell'universale, non soltanto verso il particolare, bensì verso la riduzione a singolo, cioè verso l'*applicazione immediata*, che risiede il *puramente positivo* delle leggi. Non si lascia determinare *razionalmente*, né decidere attraverso l'applicazione di una determinatezza proveniente dal concetto, se per una trasgressione la misura giusta sia una pena corporale di quaranta colpi o di quaranta meno uno [...] E tuttavia già un colpo di troppo [...] è un'ingiustizia. - È la ragione stessa, la quale riconosce che l'accidentalità, la contraddizione e parvenza ha la sfera e il diritto suoi, *ma limitati*, e non si affatica ad uguagliare e aggiustare simili contraddizioni; qui c'è ancora unicamente l'interesse della *realizzazione*, l'interesse che in genere si determini e si decida, in qualsiasi modo ciò avvenga (all'interno di un limite). Questo decidere appartiene alla certezza formale di se stesso, alla soggettività astratta, la quale può attenersi a null'altro che a ciò, che essa, *all'interno di quel limite*, tronchi e stabilisca soltanto perché si stabilisca...».

27. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 50 in nota.

dine del reale e alla sua comprensione. «La fondazione - scrive Schmitt - appartiene alla decisione»[28].

La critica cui questa impostazione va immediatamente incontro è quella di introdurre all'interno dell'ordinamento giuridico un elemento di assoluto arbitrio negando la derivazione e dunque la subordinazione della decisione soggettiva alla norma universale e riconoscendole addirittura un valore fondativo. Schmitt è fin dall'inizio consapevole di questa obiezione e cerca di sottrarre la decisione all'assoluta discrezionalità della soggettività personale:

«In nessun punto della decisione il giudice può però seguire una discrezione assolutamente libera; l'"altro giudice" è proprio il giudice normale giuridicamente formato, dove la parola "normale" è usata nel senso della media quantitativa, non in quanto designazione di un tipo ideale, non in senso qualitativo-teleologico.»[29]

Con l'introduzione della figura dell'"altro giudice" (inteso come la media dei giudici concretamente esistenti) il criterio della giustezza della decisione viene posto nella prassi giuridica stessa. Non è contenuto né nell'applicazione logico-deduttiva di una norma positiva, né in un'interpretazione arbitraria soggettiva del singolo giudice, né in un modello ideale da realizzare teleologicamente; non si tratta di un procedimento causale né finalistico, ma neppure si tratta della negazione di ogni procedimento, piuttosto è l'utilizzo del tramite di una "finzione giuridica"[30] che appare come una sorta di modificazione pragmatistica dell'imperativo morale kantiano: «Tu devi prendere una decisione prevedibile e calcolabile; decidi secondo quella massima che tu consideri possa essere accettata come regola generale». La decisione così

28. *Ivi*, p. 82.
29. *Ivi*, p. 79.
30. Cfr. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, tr. it. cit. p. 44: «...si può dire che, sinora, il termine "finzione" non sia stato altrove conosciuto così bene come nella scienza del diritto [...] Il fondamento di questo metodo è il seguente: dal momento che le leggi non possono contemplare tutti i singoli casi nelle loro forme specifiche, allora singoli, particolari casi, di natura abnorme, vengono considerati come se rientrassero fra i casi comuni contemplati.» Vaihinger distingue la *fictio juris* dalla *praesumptio juris:* la seconda è «un'ipotesi giuridica scientificamente condotta», la prima è «una deliberata, consapevole invenzione» di grande valore pratico ma che porta con sé «un necessario allontanamento dalla realtà» (cfr. *ivi*, p. 46).

presa colma la rottura tra la norma e il caso concreto ri-istituendo nello spazio vuoto la corrente prassi giuridica, cioè l'ordine esistente.

«Ogni attività psichica si basa evidentemente su un processo volontaristico; ogni decisione su un valutare e un volere. Questo è stato ripetuto migliaia di volte negli ultimi anni»[31]. Questo valutare è esattamente il saper riconoscere la rottura dentro l'ordinamento, e il volere è il cercare di ricostituire attraverso la decisione questo ordinamento.

Non si deve però pensare con questo che Schmitt giunga ad assolutizzare la prassi fino a farne un ambito autonomo, capace di produrre diritto e leggi proprie diverse e contrapposte alle altre. «Si tratta - avverte Schmitt - unicamente di un principio di osservazione metodica specifico della prassi»[32]; si tratta dunque di un criterio per così dire epistemologico, di un punto di partenza da cui ristabilire un orizzonte di validità nella crisi dei modelli metafisici così come del positivismo. È su questo piano che va inteso il sottolineare l'emergere di una componente pragmatistica nel pensiero schmittiano: non tanto, ci sembra, come negazione o sottovalutazione del piano teoretico, quanto piuttosto come ricerca teoretica di un nuovo punto di vista da cui ricostruire nuove mediazioni attraverso il dualismo insuperabile della realtà.

3. *Finzioni e illusioni*

Questa impostazione di pensiero risulta ulteriormente chiarita dagli scritti degli anni 1912-13, in cui ritorna più volte il quadro teorico fin qui delineato, arricchito però da un elemento nuovo, il tema della "crisi-critica del tempo". In questo contesto riemerge una visione dualistica della realtà influenzata questa volta non più soltanto dalla filosofia kantiana, ma anche dal pensiero di Schopenhauer e di Wagner: la realtà effettuale del mondo è pura illusione, la falsità di questo mondo è la sua verità, il mondo non è che nullità e apparenza. Eppure questo dualismo che resta insuperabile per la conoscenza teoretica cerca su altri piani la via del proprio superamento; la riflessione si sposta sul piano dell'etica e dell'agire

31. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 99.
32. *Ivi*, p. 118.

pratico e l'"illusione" che esprimeva la negatività della realtà lascia il posto alla finzione, cioè ad una costruzione coscientemente falsa e arbitraria, che tuttavia aiuta la comprensione della realtà e produce risultati positivi, cioè stabili ordinamenti concreti.

«La finzione - scrive Schmitt seguendo Vaihinger - è un artificio, una via che l'umanità percorre in tutte le scienze migliaia di volte, per giungere attraverso false acquisizioni a un fine giusto, un metodo che ha lungamente mostrato il suo valore e la sua giustificazione innanzitutto nella matematica e nelle scienze naturali. Non è dunque in alcun modo un segno di "esattezza", il rifiutare qualsiasi finzione senza esaminarla; con ciò si nuoce solamente a se stessi.»[33]

Anche in campo giuridico non vi è perciò niente di riprovevole ad usare le finzioni, anzi questo è ciò che la scienza giuridica ha sempre fatto[34], d'altra parte è necessario tenere sempre presente il carattere "artificioso" delle finzioni altrimenti si finisce per scambiare una costruzione del pensiero con la realtà. È questo il caso ad esempio dell'interpretazione di una legge a partire dalla "volontà del legislatore" affrontato in *Gesetz und Urteil:*

«Il metodo è questo: si osserva il risultato dell'interpretazione, *come se* questa fosse la volontà del legislatore. D'altra parte qui nasce la tendenza a trattare il pensato come realtà. Dal fatto che si opera una supposizione arbitraria e falsa, per valutare la realtà, ma che contemporaneamente si deve in ogni momento restare coscienti di questa arbitrarietà, sorge un "insostenibile stato di tensione" dell'anima, che si cerca di superare attribuendo realtà al pensiero. Così la finzione diventa semplicemente dogma, il "come se" diventa "perché".»[35]

Dunque il termine relativo alla finzione non deve mai essere la

33. C. Schmitt, *Juristische Fiktionen*, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 18 (1913), pp. 804-806. La citazione è a p. 805.

34. Schmitt si riferisce ad esempio all'utilizzo del concetto di "persona giuridica". Cfr. *ivi*, p. 804.

35. *Ivi*, p. 805. La frase riportata da Schmitt tra virgolette è tolta da H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, tr.it.cit., p. 222. Tra gli esempi di disconoscimento del ruolo autentico della "finzione", disconoscimento che trasforma il "come se" in "perché", Schmitt cita anche lo sviluppo dei dogmi religiosi (cfr. C. Schmitt, *Richard Wagner und eine neue "Lehre vom Wahn"*, in "Bayreuther Blätter", 1912, p. 240). Sulle finzioni religiose, vedi H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, tr. it. cit., pp. 39-44, dove si fa riferimento in particolare a Schleiermacher e alla sua concezione dei dogmi «come *finzioni analogiche* tali

realtà, ma la conoscenza: «Fondamento e limite della giustificazione di una finzione giace non nel suo avvicinarsi alla realtà, ma nell'utilità che essa ha per la conoscenza»[36]. La finzione si colloca dunque su di un piano epistemologico e su questo piano essa si mostra particolarmente feconda perché indica una nuova strada per una collaborazione di teoria e prassi[37]. Ma, benché strumento pratico di conoscenza, la finzione sottende un orizzonte filosofico ben preciso e cioè una considerazione della realtà come non coglibile in sé, come illusoria, come drammaticamente lontana, fuori dalla portata dell'animo umano. La tendenza alla trasformazione del "come se" in "perché" rappresenta un passo importante nella critica di Schmitt: il dualismo tra il mondo della realtà dominato dai nessi causali e il mondo delle idee universali non può essere superato sul piano di una riflessione logico-deduttiva, ma solo sul piano pratico-operativo dell'agire morale e giuridico. Tuttavia questo operare richiede una capacità costante di restare sospesi su questa frattura, su questa distanza incolmabile, con la coscienza di poter stabilire tra i due confini solo ponti artificiali. Ma in questa situazione l'anima entra in una tensione insostenibile e cerca di eliminare la frattura e la differenza, gettando rassicuranti nessi causali da un lato all'altro dell'abisso; ma così facendo essa resta inchiodata o dall'una o dall'altra parte senza poter attingere la verità della realtà: essa resta nell'astratta idealità di un cielo impotente oppure schiava dell'effettualità e del gorgo del relativo.

Questo sfondo filosofico risulta ulteriormente chiarito dall'accostamento che Schmitt fa della dottrina di Vaihinger a quella dell'illusione in Wagner e in particolare nel *Wahnmonolog* dei *Maestri cantori*. Questo monologo parte dalla visione della nullità e dell'apparenza di tutte le cose, comincia con uno stupore dolo-

da doversi presentare solo come strumenti ausiliari provvisori, mentre il rapporto metafisico vero e proprio resta del tutto inaccessibile» (*ivi*, p. 40). Questo riferimento alla realtà propria della finzione con l'accenno di Vaihinger alle *finzioni analogiche* in campo religioso va tenuto presente in quanto costituisce un elemento di sfondo della teologia politica schmittiana come analogia dei concetti teologici e politici. Sul concetto di "finzione" in Schmitt, si veda H. Muth, *Carl Schmitt in der deutschen Innenpolitik des Sommers 1932*, in T. Schieder (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Weimarer Republik*, (Beiheft 1 zu "Historische Zeitschrift") München 1971, pp. 75-147, in particolare pp. 143-144.

36. C. Schmitt, *Juristische Fiktionen*, cit., p. 805.

37. *Ivi*, p. 806.

roso di fronte alla signoria dell'illusione, ma in seguito, raggiunto un punto di vista più alto, tutto si rischiara alla luce di una più profonda riflessione. Ma con questo non si raggiunge l'esito finale, Hans Sachs

«non resta con la sua contemplazione. "Ora viene il giorno di Giovanni". La riflessione che non vuole restare fine a se stessa risale di nuovo alla vita attiva. Ma la nuova partecipazione alla vita è diventata ora qualcosa d'altro, essa porta ora lo stampo di una visione più chiara [...] e come conclusione emerge la più bella ed elevata filosofia del "come se" per l'agire pratico: la conoscenza dell'utilità e dell'utilizzazione dell'illusione, della sua indispensabilità pratica; la conoscenza che ci sono azioni che riescono raramente di fronte alle cose comuni e mai senza una propria illusione.»[38]

Questo passaggio mi sembra particolarmente significativo ed esplicativo della prospettiva schmittiana su questo punto: la conoscenza, la riflessione teoretica ci portano a cogliere il dominio dell'illusione e ad elevarci sopra di esso scoprendo la verità che è negata dalla realtà effettuale. Ma questa conoscenza non è neutra, non può essere semplicemente saputa: perché sia vera è decisivo il coinvolgimento etico-pratico di colui che apprende tale saggezza. Non si è colta l'essenza della realtà se ci si limita a contemplare l'illusorietà di ciò che accade e si cerca puramente di liberarsi da essa. L'illusorietà va compresa nel suo spessore di dimensione costitutiva della realtà. Il reale si costituisce attraverso l'illusione e dunque l'azione volta a costituire l'ordine del reale non può sfuggire ad essa, deve anzi rendersi conto che per essere autenticamente istitutiva di un ordine essa deve servirsi di costruzioni coscientemente artificiose che "ripetano" la struttura della realtà. L'illusione, da strumento rivelativo della realtà, diventa strumento costitutivo di questa, "soglia" attraverso cui il movimento dinamico del reale può oggettivarsi in forme concrete.

Il tipo umano rivelatore di questa duplicità dell'illusione è, ad esempio, Don Chisciotte il quale esprime, secondo Schmitt, «un'interessante filosofia del "come se"»[39]. Don Chisciotte, al di

38. C. Schmitt, *Richard Wagner*, cit., p. 240.

39. C. Schmitt, *Don Quijote und das Publikum*, in "Die Rheinlande", 22 (1912), p.349. Su questo scritto si vedano le osservazioni di J.M. Beneyto, *Po-*

là delle interpretazioni mitiche, è un uomo vero con un'idea e uno spirito, è l'uomo per cui i motivi tradizionali della vita borghese non hanno significato ed è indifferente verso tutto ciò che all'intelletto umano appare assolutamente insuperabile. La sua follia, la sua "irrealtà", sono tali solo dal punto di vista dell'intelletto umano, incapace di liberarsi dai legami della causalità che solidifica le cose e le rende insuperabili. Ma proprio l'inconcepibile noncuranza di Don Chisciotte verso la realtà concreta diventa giudizio sull'essenza di questa realtà: la realtà concreta non è che illusione, pazzia, e dunque solo l'illusione e la finzione sono rivelatrici dell'autenticità dell'essere e possono guidare dentro di esso. Don Chisciotte non è colui che scambia le proprie illusioni con la realtà, ma piuttosto è colui che denuncia la realtà come illusoria.

L'utilizzo della dottrina della finzione di Vaihinger consente a Schmitt di riabilitare la funzione dei simboli e del mito riaffermandone l'importanza a livello conoscitivo e pratico, in polemica con la cultura positivistica che li aveva dichiarati falsi e dunque irreali: la conoscenza non è un semplice rispecchiamento della realtà, così come essa è, attraverso una ragione che riproduce fedelmente ciò che le sta di fronte; la conoscenza è piuttosto un indagare il nascondersi-rivelarsi della verità nei simboli e nei miti, nelle allusioni che lasciano trapelare l'intima struttura dell'essere. La critica del "rispecchiamento" si rende particolarmente evidente nel racconto letterario del 1912 *Der Spiegel* [40]. In questo racconto si narra di come l'anima del protagonista, Franz Morphenius, si nasconda in uno specchio in seguito all'universale, prestabilita armonia e corrispondenza di anime e corpi. Dentro lo specchio Morphenius accoglie ogni cosa e ogni persona che gli si presenta davanti, la rispecchia e la restituisce "così com'è", meravigliandosi della propria pluralità e recettività. Ma un giorno di fronte allo specchio giunge Rosalie, la ragazza amata dal protagonista nell'infanzia, a cui egli aveva promesso eterna fedeltà. La ragazza, ahimè, non è sola, ma in compagnia di un suo pretendente. Lo

litische Theologie als politische Theorie, cit. p. 22.

40. C. Schmitt, *Der Spiegel*, in "Die Rheinlande", 22(1912), pp. 61-62. Non è questo l'unico esperimento letterario di Schmitt. L'anno prima aveva scritto, assieme a Eisler, Kluxen e Rosenbaum, un romanzo - andato perduto - dal titolo *Der Schnekke*. Su questo cfr. E. Kennedy, *Politischer Expressionismus*, cit., p. 234 in nota.

specchio ha un sussulto, come può rispecchiare l'amata tra le braccia di un altro? Lo specchio si rifuta, si ribella e lo fa nell'unico modo possibile, andando in frantumi, ma - ironia del destino - proprio mentre sta infrangendosi volontariamente, autodistruggendosi, il maldestro pretendente vi appoggia per caso un gomito contro. E così quando lo specchio cade in pezzi nessuno si meraviglia, nessuno si accorge che quella distruzione è una distruzione "interiore" e non esterna, che qualcosa "dentro" è avvenuto, che la vita umana non può essere un freddo, indifferente e neutrale rispecchiare ciò che avviene all'esterno. Nessuno si accorge di questo. I razionalisti sono appagati dalla loro spiegazione: «ma che cosa sa, in fondo, un razionalista della vita reale?»[41]

In questi primi scritti la critica al razionalismo, considerato incapace di cogliere la realtà nella sua autenticità, si affianca alla critica del tempo (*Kritik der Zeit*). *Kritik der Zeit* è il titolo di un saggio di Walther Rathenau[42] che Schmitt recensisce nel 1912 pronunciando su di esso un giudizio piuttosto duro: «È la specie della declamazione, più che il contenuto della critica, a caratterizzare in modo specifico il tipo oggi rappresentativo, almeno abbastanza generalmente, di critico del tempo. La critica del tempo è ancor sempre, per molti aspetti, predica...»[43]. Schmitt riconosce la necessità di una critica del proprio tempo, ma distingue due possibili tipi di critica: un primo tipo che parte da valori eterni e sulla base di questi giudica il presente, e un secondo tipo che, rifiutando ogni perennità dei valori, si occupa solo della relatività del tempo e cerca di spiegarla scientificamente. Un esempio di questo secondo tipo è dato, secondo Schmitt, dalla critica di Marx contenuta ne *Il Capitale*. Marx non riconosce validità a nessun punto di vista assoluto, ma afferma la relatività storica di ogni giudizio. In questa prospettiva però la critica del tempo diventa impossibile: il tempo presente è criticato non sulla base di un tempo ideale, ma sulla base di un tempo diverso da quello attuale, la cui essenza è determinata solo e unicamente dalla sua diversità rispetto al presente. In

41. *Ivi*, p.62.
42. W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit*, Berlin 1912, ora in Id., *Hauptwerke und Gespräche*, München 1977, pp. 17-103.
43. C. Schmitt, *"Kritik der Zeit"*, in "Die Rheinlande", 22 (1912), p. 324.

questo modo il criterio di valutazione del presente è desunto in modo polemico da esso e dunque è da esso dipendente, ed è proprio questa dipendenza che non consente il distacco necessario alla critica: «una trattazione della relatività non può elevarsi da se stessa sopra la relatività, come è necessario per la critica. Essa deve portare con sé la propria misura»[44]. Secondo Schmitt l'impostazione di Rathenau, nonostante il diverso intento, finisce per non raggiungere anch'essa il livello della critica autentica, perché anche in questo caso l'essenza del tempo è ricavata attraverso la negazione del tempo presente: la società contemporanea è la società del meccanicismo, della mancanza d'anima, ma anche qui la prospettiva positiva si limita ad essere una pura negazione del presente, dunque dipendente dalla relatività stessa di questo. Con ciò, dice Schmitt, non si giunge alla critica ma solo al lamento.

Ciò che è interessante notare entro questa critica è la negazione di una possibilità di autofondazione del relativo, cioè di una possibilità da parte del relativo di porsi quale criterio della propria giustificazione o della propria critica.

L'ironia verso le lamentazioni si fa più pungente nello scritto *Schattenrisse* che Schmitt scrive nel 1913 sotto lo pseudonimo di "Johannes Negelinus mox Doctor"[45]. Si tratta di una sorta di galleria satirica di personaggi (Wilhelm Ostwald, Walther Rathenau, Goffredo di Buglione, Anna Nietzsche, Richard Dehmel, Herbert Eulenberg, Pipino il Breve, Wilhelm Schäfer, Eberhardt Niegeburth, Anatole France, Thomas Mann, Fritz Mauthner) accomunati dal fatto di essere «gente non priva di capacità, che incorre soltanto nell'errore che a ogni talento spetti un pubblico, a ogni idea un uditorio che batta i piedi»[46]. Essi ignorano la distinzione

44. *Ivi.* I riferimenti espliciti di Schmitt al pensiero di Marx non sono molti nel corso dell'intera sua opera e più che altro sono relativi alla critica del sistema parlamentare borghese come in *Die Diktatur* e in *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* Sul rapporto tra il pensiero di Marx e quello di Schmitt, si vedano, da punti di vista assai diversi, A. von Martin, *Ordnung und Freiheit zur Frage des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, a cura dell'Istituto Luigi Sturzo, 3 voll., Bologna 1953, vol.II, pp.463-513, in particolare pp. 487ss.; M. Tronti, *Marx e Schmitt*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, pp. 36 ss.

45. J. Negelinus, mox Doctor, *Schattenrisse*, Strassburg-Leipzig 1913.

46. *Ivi*, p. 30.

tra genio e popolo e non sanno che chi non si può onestamente considerare un genio deve silenziosamente starsene tra il popolo; si definiscono "relativisti", dichiarando così l'unica filosofia a cui essi possono giungere, ma in realtà essi si impongono come fanatici assolutisti che vogliono affermare a tutti i costi la validità generale della misura desunta dalla loro piattezza. Tutto ciò li accomuna e rinsalda la loro unione, mentre cresce la lamentazione contro ogni novità che sembra mettere in pericolo la voce del genio: «li tiene insieme un medesimo timore e una medesima colpa»[47].

In questo scritto satirico si nota la presenza non confessata di Kierkegaard, non solo per l'uso della pseudonimia, ma per il titolo stesso di questo saggio: *Silhouettes* (*Schattenrisse*) è il titolo di una sezione dell'opera *Enten-Eller* di Kierkegaard[48]. Che non si tratti di un parallelo casuale è testimoniato dalle citazioni che si trovano nelle opere di Schmitt a partire dal 1914, anno successivo alla pubblicazione di questa opera satirica. Nel pensiero di Schmitt Kierkegaard diviene una presenza ricorrente, certo solo "uno" dei diversi filosofi, spesso contrapposti, che Schmitt utilizza, e tuttavia non per questo meno significativo[49].

Accanto a Kierkegaard un'altra lettura significativa è quella di Schopenhauer, come ci è testimoniato da un articolo del 1913 sulla

47. *Ivi*, p. 31.

48. La prima versione tedesca completa delle opere di Sören Kierkegaard è degli anni 1909-1912, curata da H. Gottschied e Chr. Schrempf. *Silhouettes* è una sezione della prima opera fondamentale di Kierkegaard: cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, København 1843; tr. it. *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, 5 voll., Milano 1977 ss., vol. II, pp. 51-111.

49. Sul rapporto tra il pensiero di Schmitt e quello di Kierkegaard, si veda H. Fiala (pseud. di K. Löwith), *Politischer Dezisionismus*, in "Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts", 9 (1935), pp. 101-123; tr. it. *Il "concetto della politica" di Carl Schmitt e il problema della decisione*, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", 8 (1935), pp. 58-83, ripubblicato con una parte ulteriore sotto il titolo *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, pp. 63 ss.; tr. it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt* in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, pp. 111-161; K.M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie"*, Stuttgart 1973, pp. 84-85; Id., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, pp. 198-226, in particolare pp. 198-199; M. Nicoletti, *Kierkegaard e la "teologia politica"*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona umana*, Brescia 1985, pp. 169-181.

filosofia del diritto in Schopenhauer[50]. L'articolo prende le mosse da un saggio di Jung[51] il quale, fondandosi sulla concezione di Schopenhauer, critica l'onnipotenza del diritto positivo e ogni concezione evoluzionistica e biologicistica del diritto. Schmitt dimostra una notevole considerazione e rispetto per la dottrina di Schopenhauer, d'altra parte già indirettamente dimostrata nell'analisi della teoria wagneriana dell'illusione, ma nega che si possa fondare un sistema di filosofia del diritto a partire dalla filosofia del diritto di Schopenhauer. Quest'ultima infatti appare intrinsecamente incapace di fondare l'essenza del diritto partendo da una definizione dell'essenza del diritto come "negazione del torto" (*Verneinung des Unrechts*). Questa impostazione è tipica della filosofia schopenhaueriana che concepisce il positivo a partire dalla negazione del negativo: ma se da un lato essa riesce a smascherare l'illusorietà e l'apparenza del mondo, dall'altro non riesce a fondare positivamente il valore del diritto. Per Schopenhauer il torto emerge quando l'individuo, affermando se stesso, nega la volontà di un altro individuo, e di conseguenza il diritto è la negazione della negazione dell'altrui volontà. Da ciò si vede - secondo Schmitt - come il punto di partenza è sempre la volontà individuale. In assenza di un chiaro criterio di definizione di "diritto" e di "torto", si finisce per ridurre il problema ad una questione di "affermazione-negazione" che rimane sul piano della mera esistenza corporea. Infatti con la semplice propria impenetrabilità materiale ogni individuo impedisce agli altri di essere là dove egli è, ma Schopenhauer non chiarisce affatto perché questa negazione dell'altrui possibilità non diventi un "torto": dal che si dimostra come non possa fondare l'essenza del diritto dalla negazione del suo contrario. Ora la filosofia

50. C. Schmitt, *Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems*, "Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform", 10 (1913), pp. 20-31. Sul rapporto tra il pensiero di Schmitt e quello di Schopenhauer, si veda H. Barth, *Fluten und Dämmen. Der Philosophische Gedanke in der Politik*, Zürich 1943, pp. 245ss.. Nel saggio dedicato alla crisi del concetto di verità nella scienza politica, Hans Barth colloca il pensiero di Schmitt nella linea di quel pessimismo della conoscenza che è stato inaugurato da Schopenhauer e Nietzsche: secondo questa interpretazione la dissoluzione del concetto di verità conduce al primato della forza. Come vedremo nel corso della nostra analisi, il rapporto tra verità e politica nel pensiero di Schmitt è però assai più complesso.

51. E. Jung, *Das Problem des natürlichen Rechts*, Leipzig 1912.

di Schopenhauer identifica l'essenza del diritto con la legittima difesa della volontà individuale, ma così facendo essa si preclude la possibilità di giungere a una fondazione del diritto sopraindividuale. La stessa realtà giuridica dello stato finisce per essere ridotta a un'istanza utilitaristica resa necessaria dall'esigenza di garantire la negazione dei torti; ma questa argomentazione non rappresenta una fondazione, semmai una semplice costruzione: se il diritto è sempre negazione di una negazione di una volontà individuale, nel caso di un assassinio solo la vittima potrebbe rivendicare il proprio diritto, mentre l'intervento dello stato non sarebbe giustificato in linea di principio, ma semmai solo da un punto di vista utilitaristico. Questi problemi non potevano certo sfuggire a Schopenhauer che cercò di risolverli introducendo nel suo pensiero una visione contrattualistica dello stato in cui la pena è il tramite per il ristabilimento del patto statuale contratto da ogni cittadino. Ma con questa argomentazione - prosegue Schmitt - si introduce una prospettiva eterogenea rispetto a quella della deduzione dello stato dalla mera utilità e si dimostra così la contraddittorietà della posizione di partenza.

Ciò che qui interessa non è entrare nel merito della critica della filosofia del diritto di Schopenhauer, ma solo sottolineare il tipo di argomentazione di Schmitt e la sua consapevolezza teoretica. Nell'eclissi della metafisica tradizionale, nella crisi del positivismo e dello storicismo relativistico, Schmitt riconosce la validità di un approccio filosofico quale quello di Schopenhauer volto a smascherare l'illusorietà e l'inautenticità della realtà fattuale e delle sue leggi e a rimandare a una dimensione più alta, tuttavia è consapevole che questo punto di vista è incapace di operare una fondazione positiva del diritto e dello stato; è consapevole che questo punto di vista può giungere al massimo ad una rassegnata accettazione dell'ordinamento istituzionale, motivata sulla base di un'utilità pratica, ma così procedendo il dualismo che domina la realtà resta insuperato e insuperabile e il mondo dei fatti viene condannato al non-senso. L'obbiettivo di Schmitt è invece quello di giungere, a partire da questa analisi, a una fondazione dello stato che sfugga al relativismo e all'utilitarismo ed è esattamente questo problema che caratterizza l'evolversi della sua posizione.

MEDIAZIONE E INCARNAZIONE

1. *Diritto, stato e individuo*

Questo tentativo di fondazione è operato da Schmitt nella sua opera centrale del periodo giovanile *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* [1]. Il punto focale dell'analisi è appunto il valore dello stato considerato come elemento centrale della serie «diritto, stato e individuo»:

«Il diritto come norma pura, valida, indipendente da ogni giustificazione fattuale, rappresenta logicamente il primo elemento di questa serie; lo stato realizza il collegamento di questo mondo ideale col mondo dei fenomeni reali empirici e rappresenta l'unico soggetto dell'*ethos* giuridico; l'individuo infine, come singolarità empirica, scompare per essere compreso dal diritto e dallo stato, in quanto lo stato ha il compito di realizzare il diritto, e per ricevere egli stesso il suo senso in un compito e il suo valore in questo mondo definito secondo sue proprie norme» [2].

Il quadro che l'introduzione del libro ci offre si ricollega all'orizzonte problematico emerso negli scritti precedenti e già

1. C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen 1914, Hellerau 1917. Su questo lavoro si vedano le recensioni di L. Waldecker, in "Kritische Vierteljahresschrift fur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft", 3. Folge, 17 (1914), pp. 377 ss.; F. Weyr, in "Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht", 1 (1914), pp.578ss; O. Tesar, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 36 (1915), pp. 248 ss; e le riflessioni critiche in H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin 1972, pp. 13-17; F. Tomberg, *Konservative Wegbereitung des Faschismus in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, "Das Argument", 16 (1974), pp. 604-633, in particolare pp. 609-613 (anche se prevalentemente polemico); V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffes in der politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt a. M. 1980, pp. 20-37; G. Duso, *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in Id., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988, pp. 115-138, in particolare pp. 121 ss.

2. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., pp. 2-3. Le citazioni si riferiscono all'edizione del 1917.

la serie triadica «diritto, stato e individuo» ci offre un'immagine sintetica dell'impostazione schmittiana. Il diritto è qui considerato come il mondo della forma pura, dell'ideale, dell'universale che non può essere definito dai fatti; contrapposto a questo sta il mondo delle individualità empiriche dominato dal relativo. Lo stato rappresenta l'elemento della mediazione, il ponte che attraversa il dualismo e realizza l'ideale, l'unico soggetto capace di questa oggettivazione dell'ideale in un concreto ordinamento, mentre - dal punto di vista del diritto - l'individuo empirico riceve il suo valore solamente in questo compito di realizzazione dell'ideale. Questa posizione, secondo Schmitt, non distrugge il singolo ma anzi rappresenta l'unica via per «fare di lui qualcosa» [3], per non consegnarlo alla relatività del mondo empirico: solo dal punto di vista dell'ideale e non da quello della fattualità, è possibile ricostruire un valore e un significato al diritto e all'opera dell'uomo.

Nell'introduzione a *Der Wert des Staates* la critica di Schmitt si rivolge verso il tempo presente, verso l'uomo moderno convinto che la sua epoca sia «un tempo "libero", scettico, nemico dell'autorità, e del tutto individualista» [4], che anzi proprio la sua epoca abbia scoperto per prima l'individuo e lo abbia liberato dalla barbarie. Ma — secondo Schmitt — «un'epoca, che si definisce scettica ed esatta, non può dirsi nello stesso attimo individualistica; né lo scetticismo, né le scienze naturali esatte possono fondare un'individualità; possono arrestarsi di fronte al singolo individuo come di fronte a una realtà ultima non spiegabile più oltre, né più oltre dubitabile, tanto poco quanto di fronte a un Dio personale» [5]; parlare di individualità significa cioè avere la possibilità di uscire dal piano dell'effettualità, del relativismo che mentre pretende di dare dignità ad ogni individuo concreto rifiutando ogni universalità e assolutezza, finisce invece per condannarlo a scomparire nell'orizzonte piatto dell'esistenza empirica. La cultura positivistica non esalta il valore dell'individuo e la sua originalità, essa pretende di spiegare nello stesso modo l'"esterno" come l'"interno" togliendo ogni residuo di mistero: come

3. *Ivi*, p. 3.
4. *Ivi*.
5. *Ivi*, p. 4.

non si ferma di fronte al mistero di Dio, così non si ferma neppure di fronte al mistero dell'individuo:

«L'epoca della macchina, dell'organizzazione, l'epoca meccanicistica, come Walther Rathenau l'ha definita nella sua *Kritik der Zeit* - in un libro così attuale che da esso si potrebbe definire quest'epoca come l'epoca della "critica del tempo" -, l'epoca che mostra attraverso gli oggetti della sua nostalgia e dei suoi sogni (*Schwärmerei*) ciò che ad essa manca, l'epoca la cui cultura di fatto dominante culmina nella rappresentazione dell'"azienda" che si espande nelle regioni della vita spirituale, dell'arte e della scienza, l'epoca dell'economia, del denaro, della tecnica, dell'arte della regìa, della mediabilità assoluta e della generale calcolabilità che si estende fino alla produzione letteraria - quest'epoca si può definire individualistica al massimo *per antiphrasin*, come si dice nelle inesauribili parole e discorsi che su di essa vengono fatti. Nessun tempo ha avuto un tal bisogno di codificazioni e di sussunzioni» [6].

La critica del tempo di Schmitt non può non ricordare, fra le altre, quella di Kierkegaard nei confronti della nascente società di massa dominata dal "pubblico" e dalla "folla" che ingoia il singolo e lo spirito dentro le spire dell'organizzazione, della quantità, del numero[7], ma, mentre la critica kierkegaardiana è rivolta contro la mancanza di "personalità", di "soggettività", di "responsabilità" dei singoli, quella di Schmitt ha come riferimento il soggetto stato. Ciò che a Schmitt sta a cuore è la forma stato e la sua ragionevolezza, cioè la sua fondazione e non semplicemente la sua giustificazione empirica; ma se la ricerca vuole muoversi a questo livello fondativo non può occuparsi delle individualità empiriche o degli interessi pratici, poiché tra questi due livelli permane un dualismo di fondo: «La scienza, secondo il suo concetto, è in contrasto con la vita attiva. "Vivere è propriamente non filosofare, filosofare è propriamente non vivere" dice Fichte (in un frammento del 1799)»[8]. Questo dua-

6. *Ivi*, p. 5.

7. *Kritik der Zeit* è il titolo dato da Theodor Haecker a uno scritto di Kierkegaard da lui introdotto ed edito nel 1914. Schmitt lo citerà molti anni dopo in una nota di un suo articolo su Donoso Cortés (cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortes in gesamteuropäischen Interpretation*, in "Die neue Ordnung", 3 (1949), pp. 1-15, ristampato in Id., *Donoso Cortés in gesamteuropäischen Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950, pp. 80-114. La nota citata è a p. 101).

8. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 9. La frase di Fichte ritornerà più volte negli scritti successivi di Schmitt.

lismo tra vita e scienza è ciò che fonda l'impossibilità di derivare il diritto in quanto norma dai fatti, il dover essere dall'essere, e corrisponde alla differenza tra diritto ed etica, tra condizioni esterne e libertà interiore:

«L'esigenza di una separazione non è affatto un'opinione singolare, emergente soltanto da giuristi filosofeggianti, essa domina le concezioni di molti secoli e dovrebbe essere facilmente deducibile già dalla differenza tra libertà esteriore e interiore e dalla impossibilità di ricondurre sotto un unico concetto il visibile e l'invisibile, il temporale e l'eterno. Né il diritto né lo stato finiscono nell'individuo: essi non conoscono il compimento in un singolo, né conoscono la santità. La formazione del "tipo" quale è prevista dall'immortale *bonus pater familias* non potrebbe svilupparsi in nessuna etica autonoma. Ci sono santi, ma non c'è neanche un giusto nel deserto. Se secondo le parole di Lutero, i "giuristi" non devono immischiarsi nel regno di Cristo, così anche i puri etici devono almeno lasciar valere l'autoctonia metodica del regno del mondo.»[9]

Di nuovo questa distinzione tra esterno ed interno e la citazione stessa di Lutero richiamano l'influenza del pensiero protestante e di Kierkegaard[10], come anche è da notare l'affermazione dell'impossibilità di ricondurre sotto un unico concetto il temporale e l'eterno: la contraddizione, il dualismo che lacera la realtà non si lasciano comporre in una sintesi razionale, e tuttavia ciò non significa che tra le due sponde dell'abisso non sia necessario cercare di gettare un ponte.

Il primo capitolo del libro del 1914 si intitola "Diritto e forza" (*Recht und Macht*)[11]: in esso si affronta il problema del rapporto tra il diritto e la forza, e si rifiuta ogni possibile derivazione del diritto dalla realtà di fatto. La teoria della forza riconduce il diritto al risultato di una spartizione fra le forze sociali, determinato dall'affermarsi della superiorità del più forte. Secondo Schmitt

9. *Ivi*, pp. 11-12.

10. Cfr. l'"Avvertenza" di *Enten-Eller* in cui Kierkegaard contro Hegel afferma la non identità tra interno ed esterno: S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, tr. it. cit., vol.I, p. 55.

11. Questa parte (corrispondente alle pp. 15-38) è stata ripubblicata, senza modifiche, qualche anno dopo come articolo in una rivista: cfr. C. Schmitt, *Recht und Macht*, in "Summa", hrsg. von F. Blei und J. Hegner, 1 (1917-18), pp. 37-52.

questa teoria finisce per non essere capace di di-stinguere, sul piano dell'"essenza", la forza dell'assassino nei confronti della vittima da quella dello stato nei confronti dell'assassino, al più essa può distinguere la diversa "impressione" che questa fa sulle masse al suo apparire, ma è impotente nell'offrire una fondazione della legittimità dell'autorità statale. Né si può risolvere il problema attraverso il ricorso all'approvazione della maggioranza, perché anche questo "convergere" è una realtà psichica di fatto che si può solamente constatare. Un richiamo ad un dato quantitativo è ancora un richiamo alla forza, non a un principio che si eleva sopra la realtà[12]. «Contrariamente a ciò, per la teoria del diritto, il richiamo alla opinione dei più, degli uomini ragionevoli e giusti, ha il significato di un riferimento a qualcosa, che non vale per propria autorità: esso designa soltanto un contenuto che corrisponde a ciò che deve essere»[13]. In questa prospettiva l'opinione della maggioranza non è in sé fondamento di validità, ma è l'indizio di un valore, di un valore che però sarebbe giusto in sé anche se non vi fosse, paradossalmente, neppure un uomo giusto e ragionevole che lo riconoscesse.

Dunque tra dovere e essere, tra diritto e realtà di fatto vi è un dualismo, un contrasto tra mondi diversi che va non solo riconosciuto, ma affermato per evitare che il diritto venga ridotto a semplice gioco di forze. Questo contrasto non chiarisce solamente il rapporto tra le due sponde dell'abisso, ma contribuisce a illuminare anche l'essenza di questi due mondi. Dall'essenziale alterità del diritto rispetto alla realtà di fatto deriva la conseguenza che «la sfera del diritto stesso non può, con questo, essere conclusa nell'ambito del diritto positivo, di fatto vigente»[14]; identificare il diritto col diritto positivo *tout court*, cioè col diritto di fatto esistente, significa negare il contrasto tra diritto e realtà e assegnare all'esistenza di fatto il connotato distintivo del diritto. Ma se il diritto viene ridotto a fatto non è più possibile nemmeno parlare di argomentazione o di dimostrazione, in quanto la realtà di fatto non si lascia dimostrare, l'esistenza - potremmo dire con Kierkegaard - è irriducibile al concetto. «Per nessuno più che per i giu-

12. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., pp. 15-18.
13. *Ivi*, p. 18.
14. *Ivi*, p. 20.

risti sono importanti le critiche di Kant alla prova ontologica dell'esistenza di Dio»[15].

Il diritto dunque non si può dimostrare a partire dalla realtà di fatto, neppure ricorrendo ad argomentazioni utilitaristiche che si rifanno all'interesse che i singoli avrebbero nel rinunciare al proprio egoismo in favore di un ordinamento stabile. In questo - secondo Schmitt - Stahl ha ragione quando scrive nella sua *Philosophie des Rechts*: «se si dipingesse a un uomo che non sa nulla dello stato il movimento della vita del popolo che turbina in innumerevoli direzioni, come continue ondate contro lo stato e contro il suo ordinamento - poiché tutti gli interessi del singolo sono contro di questo -, egli crederebbe meno alla possibilità dello stato di quanto i più non credano al regno di Dio.»[16] È certamente vero che il diritto ha sempre a che fare con gli interessi e che la lesione di questi fa nascere la questione del "diritto" e della "giustizia", ma il criterio di valutazione degli interessi non può essere valutato dal gioco di questi. Gli interessi non possono distillare da sé la norma con cui essi vengono valutati e classificati: voler far derivare la norma dagli interessi che ad essa devono essere sottoposti è pretendere di far valere in campo giuridico l'esempio del Barone di Münchhausen che si tira fuori da sé dalla palude tirandosi per i capelli[17]. Né è possibile fondare il diritto a partire dall'interesse della società, perché anche questo è riconosciuto sulla base di una norma oggettiva e non semplicemente per il fatto di essere l'interesse di centomila singoli piuttosto che di uno. Come la norma deve per sua essenza essere indipendente dal singolo, così deve esserlo dalla somma di questi. Non vi è mutamento della quantità in qualità, se non nel senso che una grande estensione può essere «simbolo o indizio di una qualità [...] la massa grande o imponente nella sua impressione sull'osservatore rimanda a qualcosa di extramondano, extraumano e atemporale. L'efficacia psicologica di grandi spazi ed estensioni temporali, la magnificenza di costruzioni colossali, sono esempi di una tale rappresentazione della qualità attraverso la quantità. Ma con questo nell'essenza nulla è mutato, perché il privo di senso non può mai innal-

15. *Ivi*, p. 21.

16. F.J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht*, 2 voll., Heidelberg 1830-37, vol. I, p. 240, citato da Schmitt, *ivi*, pp. 25-26.

17. Cfr. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 28.

zarsi a senso, né mai ciò che è estraneo al valore in un valore.»[18]

Per un attimo dentro l'argomentazione schmittiana si affaccia un elemento di possibile mediazione tra i due mondi così rigidamente contrapposti. È l'elemento del simbolo, un elemento che assumerà, soprattutto con lo svilupparsi della tematica del mito, un posto centrale nello sviluppo successivo del pensiero schmittiano. Il simbolo sembra qui esercitare una funzione analoga a quella della "finzione": esso non rappresenta un ponte attraverso il quale si opera un passaggio, una continuità strutturale tra i due mondi, ma al più esso opera come "segno", "indizio", capace di fornire una "rappresentazione" della qualità attraverso la quantità, rappresentazione appunto simbolica, ma efficace dal punto di vista psicologico e quindi operativo. «Ma nell'essenza nulla è mutato.» L'abisso resta aperto. Come la forma di una stalattite non è data dalla semplice somma di minerali e di acqua, e come «l'eternità - scrive Schmitt citando il poeta Däubler - non si raggiunge con la propria scala»[19], così il diritto non è derivabile dalla realtà dei fatti, dalla semplice realtà naturale che non conosce la distinzione tra diritto e torto perché questa è fondata solo dall'istituzione di una norma: «il sole splende sui giusti e sugli ingiusti»[20].

I due mondi restano dunque inconciliabili. Non è neppure pensabile di interpretare il loro rapporto attraverso uno schema finalistico, in cui il diritto è il fine ideale che la realtà concreta deve raggiungere. Inserire nella definizione di diritto il concetto di fine significa, per Schmitt, introdurre nel mondo giuridico il momento della realizzazione e della volontà. Ma tutto ciò appartiene all'essere: «La domanda sul fine non è la domanda sull'essenza del diritto, ma quella sul soggetto dell'*ethos* da trovarsi nel diritto»[21].

18. *Ivi*, p. 30. Questo netto rifiuto della conversione della quantità in qualità che caratterizza gli scritti giovanili sarà invece modificato nelle opere successive, in particolare in *Der Begriff des Politischen*.

19. T. Däubler, *Nordlicht*, 3 voll., Firenze 1898-1910, vol.II, p. 533, citato da Schmitt, *ivi*, p. 31.

20. *Ibidem*. Il passo evangelico è in Matteo 5, 45: «egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti.»

21. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 34. Si ha qui, come è facile notare, uno spostamento rispetto alla dissertazione *Über Schuld und Schuldarten* nella valutazione del "fine". Tuttavia va sottolineato che ciò che Schmitt sembra qui escludere è la presenza del fine come dimensione costitutiva del diritto nella sua astratta idealità, mentre invece egli la mantiene nel momento della realizzazione del diritto.

Con questo è affermata decisamente la distinzione basilare, da cui prende le mosse il pensiero schmittiano[22] tra diritto (*Recht*) e realizzazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*): se da un lato viene affermata la purezza del diritto, la sua distanza perenne dal reale, dall'altro viene anche sottolineato il fatto che questa sua universalità significa anche non-soggettività, non-volontà, non-decisione, non-realizzazione di un ordine concreto, ma norma astratta di esso.

Se il processo giuridico è un movimento di realizzazione e istituzione di un ordinamento concreto, il momento del diritto puro rappresenta l'aspetto statico, astratto, che enuncia con la sua presenza e diversità la relatività di ogni realtà, ma che resta in sé incapace di azione e di realizzazione: «la norma non può essere soggetto di un'azione, o di una realizzazione, e dunque non può essere soggetto di un volere, né portatrice di uno scopo; il diritto non è volontà, ma norma, non comando, ma comandamento, di fronte a cui il singolo uomo viene dopo come oggetto del mondo della realtà [...] Il diritto è pensiero astratto che non può essere derivato dai fatti, né può agire sui fatti; soltanto una realtà può essere soggetto della volontà volta alla "realizzazione" del diritto»[23]. Il problema che dunque si pone è quello del soggetto della realizzazione del diritto, di un ponte mediatore tra i due regni, il quale conservi il primato del diritto sulla forza e dunque la distanza tra le due sponde dell'abisso. Soggetto di questa realizzazione è lo stato, la cui essenza si configura perciò come "compito".

La categoria del "compito" permette di impostare correttamente il rapporto tra la realtà del diritto e quella dello stato, eterogenee tra loro, in modo da evitare una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Lo stato viene così colto né solo come oggetto concreto, fenomeno reale tra i fenomeni, né solo come oggetto astratto, ricavato da un processo di depurazione dei caratteri contingenti, ma

22. Cfr. H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied, Berlin 1964, pp. 41 ss.

23. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., pp. 37-38. Queste parole di Schmitt riprendono e spiegano la frase di Däubler posta da Schmitt in apertura a questa sua opera: «Prima viene il comandamento (*Gebot*). Gli uomini vengono dopo»(T. Däubler, *Nordlicht*, cit., vol.II, p. 542). Se da un lato questa affermazione fonda il primato della norma sulla realtà concreta, dall'altro essa esprime l'alienazione del singolo di fronte all'universale e pone l'esigenza della realizzazione.

come idea che si relaziona alla realtà come suo senso. La riflessione filosofica sullo stato è volta così ad individuare il senso, quella relazione tra ideale e realtà che strappa l'idea all'astrazione sterile e la realtà alla brutalità della forza. Così come per il diritto, anche riguardo allo stato non è possibile giungere alla sua essenza partendo dall'osservazione empirica degli stati concretamente esistenti. Ciò può portare al massimo all'individuazione di alcuni caratteri tipici (ad esempio il possesso di un territorio), ma a nessuna fondazione concettuale. Lo stato è certamente una realtà concreta ma esso non deve la sua essenza, il suo significato, la sua dignità a un insieme di fatti, bensì ad un compito da realizzare: «non lo stato è creatore del diritto, ma il diritto è creatore dello stato: il diritto precede lo stato»[24].

Con questa affermazione Schmitt vuole contestare la posizione di coloro che sostengono che è la posizione eccezionale dello stato su un territorio, come massima autorità, a far sì che le espressioni della sua volontà abbiano il carattere di disposizioni giuridiche. Ma la massima autorità non deriva, per Schmitt, da un carattere empirico: la realtà empirica può individuare al massimo l'istanza superiore concretamente esistente, mentre il carattere di "massima" possiede una assolutezza che non è data dalla realtà empirica bensì da una valutazione ideale: lo stato è dunque la massima autorità non per la sua forza concreta ma in quanto essa deriva dal diritto e tende a realizzarlo. Lo stato è dunque in quanto tale "stato di diritto"[25], organismo il cui senso sta nella realizzazione del diritto: se lo stato si richiama solo a se stesso cessa immediatamente di essere la massima autorità.

«Il diritto è per lo stato, per usare un'espressione di S.Agostino (*De Civitate Dei*, II, 11, c.24) *origo, informatio, beatitudo*. Perciò non vi è altro stato che lo stato di diritto e ogni stato empirico riceve la sua legittimazione in quanto primo servitore del diritto. Ma per questo esso è anche l'unico soggetto giuridico in senso empirico, poiché è l'unico titolare dell'*ethos* da trovarsi nel diritto.»[26]

24. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 46.

25. «La frase secondo cui il diritto può derivare soltanto dalla massima autorità, si rovescia perciò contro la teoria della forza e conserva il concetto secondo cui solo quella che deriva dal diritto può esser massima autorità. Non il diritto è nello stato, ma lo stato nel diritto» (*Ivi*, p. 48)

26. *Ivi*, p. 53. Nella riflessione successiva Schmitt finirà per identificare lo

Con queste espressioni si chiarisce ulteriormente l'intento di Schmitt che appare in questa trattazione duplice: da un lato sottrarre la fondazione del diritto alla realtà empirica, dall'altro fondare l'assolutezza dello stato come unico soggetto giuridico. Se da un lato lo stato appare semplice servitore del diritto cui spetta un costante primato rispetto ad ogni realtà empirica, dall'altra esso assume una posizione esclusiva nella realizzazione dell'ordine giuridico tale da rendere il suo ruolo simile a quello del Dio kantiano nei confronti dell'etica: «Il concetto di stato riceve così in rapporto al diritto una posizione del tutto analoga a quella che il concetto di Dio, che nasce dalla necessità di una realizzazione della morale nel mondo reale, assume riguardo all'etica»[27]. In questo passaggio, nell'analogia stabilita tra il concetto di Dio e quello di stato, si può senz'altro affermare vi sia una delle radici della "teologia politica" di Schmitt[28]. Con questo termine, usato

stato di diritto non con uno stato astratto come in queste pagine, ma con lo stato di diritto borghese e ne auspicherà il superamento. Non c'è dubbio che tra le formulazioni di questi primi scritti e quelle successive vi sia una profonda differenza, tuttavia sotto la diversa formulazione si può scorgere anche qualche elemento di continuità. Fin dall'inizio infatti la concezione del diritto di Schmitt non può essere definita come "normativistica" come sembrano intendere alcuni interpreti (come, ad esempio, M. Kraft-Fuchs, *Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitt Verfassungslehre*, in "Zeitschrift für öffentliches Recht", 9 (1930), pp. 511-541; K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr.it.cit., p. 148; C.G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958, p. 95; al contrario P.P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum*, Milano 1982, pp. 53-55, mostra chiaramente come già in questi scritti Schmitt si discosti dalle posizioni della dottrina pura del diritto), giacchè Schmitt rifiuta ogni identificazione del diritto con l'insieme delle norme positive. In questo senso non è possibile parlare di una prima fase normativistica. Il problema sta semmai nel rapporto tra diritto e realtà: mentre in questo scritto Schmitt è tutto teso a salvare l'idealità del diritto, nelle opere successive egli sottolineerà piuttosto la sua concreta esistenzialità. È chiaro che su questo piano vi è un'evoluzione, e tuttavia già fin d'ora è presente nel problema della "realizzazione del diritto" l'esigenza di ritrovare una maggiore rapporto con il piano dell'esistenza concreta.

27. *Ivi*, p. 55. L'accenno allo stato come "unico portatore dell'*ethos* giuridico" sarà ripreso e sviluppato nell'articolo *Staatsethik und pluralistischer Staat* in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923-1939*, Hamburg 1940, pp. 135-145. Schmitt, come si vedrà nell'analisi dello sviluppo del suo pensiero, non esclude un *ethos* dal campo giuridico e politico. Egli combatte ogni volontà di applicare un *ethos* religioso o morale dall'esterno al diritto o alla politica, ma non la necessità di rinvenire all'interno di essa un *ethos* come caratteristica dell'agire del suo soggetto, ossia dello stato.

28. A dire il vero il parallelo tra diritto e teologia che sta al fondamento della

per la prima volta nel 1922[29], Schmitt definisce l'analogia strutturale che vi è tra i concetti teologico-metafisici e quelli della dottrina dello stato.

A questo proposito è importante notare come la prospettiva della "teologia politica" nasca qui a proposito del concetto di stato, nello sforzo di illuminarne l'origine, la funzione e il senso di mediatore tra l'ideale e il reale, tra i due regni inconciliabili del diritto e dei fatti. La "teologia politica" fin dall'inizio non esprime la sacralizzazione del potere o la politicizzazione della religione, cioè l'appiattimento e la strumentalizzazione di una dimensione a favore dell'altra, quanto piuttosto la mediazione necessitata dalla distanza tra le due realtà, mediazione che nel presentarsi come ponte tra le due realtà richiama con la propria presenza l'abisso che si apre sotto di sé e nello svelarsi come semplice ponte, dunque semplicemente al servizio del "passaggio", rivendica, per garantire la propria efficacia, il proprio carattere di assolutezza ed esclusività, il proprio essere l'unico soggetto mediatore, unica via attraverso cui l'ideale può farsi reale e rendersi visibile.

È questa istanza mediatrice che col suo carattere di assolutezza porta con sé l'"imperatività". Di per sé il diritto non implica secondo Schmitt l'obbligatorietà, l'essenza della norma non comporta la realizzazione di questa. È la distanza, il contrasto tra ideale e reale che pone l'esigenza della mediazione. È lo stato che porta nel diritto l'idea della costrizione, ma così facendo esso fa scorrere nella norma un momento dell'empirico: «Lo stato, il mediatore del diritto, entra agendo nel mondo e deve muoversi là secondo il suo meccanismo di mezzo e fine. Nello stesso istante in cui esso utilizza il mondo empirico, per farne qualcosa di determinato, questo reagisce su di esso con la forza, come il materiale sull'artista, i determinati caratteri del servitore sul padrone. Il mondo colloca lo stato nella rete delle sue relazioni e fa sì che esso, per poter incidere su queste, debba esprimere da sé una volontà puramente empirica»[30].

"teologia politica" era stato affermato, di passaggio, anche in precedenza: cfr. C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, cit., p. 127 e p. 38 in nota.

29. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München 1922; tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, pp. 27-86.

30. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 74.

La ricerca di Schmitt si rivela così fortemente influenzata dalla dialettica hegeliana: nel porsi del contrasto tra le due sponde dell'abisso non si pone solamente l'esigenza della mediazione, ma si pone anche un'azione reciproca per cui non solo l'ideale diventa compito da realizzare per la realtà, ma anche il reale condiziona l'idealità facendola sottostare alle proprie leggi, ai meccanismi che governano il mondo. Ma non è solo un'esigenza, una passione hegeliana per la mediazione che qui si fa strada, vi è anche un retaggio kantiano che resta scavato dentro la formazione schmittiana, per cui tutto ciò che si rivela o vuole rivelarsi nel mondo fenomenico deve necessariamente essere attraversato dalle leggi della fenomenicità. Schmitt riprende a questo proposito una frase di Goethe citata da Harnack: l'idea «entra sempre nel mondo fenomenico come un ospite straniero»[31].

Con ciò la struttura del dualismo da cui il pensiero schmittiano prende le mosse, risulta ulteriormente chiarita. La realtà rimanda all'idea come a suo senso e fondamento, mentre l'idea nella sua realizzazione deve obbedire alle leggi del reale. Il ponte della mediazione gettato attraverso l'abisso spezza in due ogni sponda: la sponda della realtà, attraverso l'irruzione dell'idea, si trova divisa tra meccanica empirica e volontà volta all'esecuzione del compito, e la sponda dell'idea si distingue in principio astratto e in norma concreta.

La mediazione, che lo stato compie tra il diritto e la realtà, non si limita ad assegnare un "compito" alla pura fattualità spezzandone la ripetizione meccanica, essa provoca una divisione anche all'interno del diritto: da una parte si trova il diritto che precede lo stato, originario, prioritario che può essere definito diritto astratto, dall'altra il diritto statale come diritto determinato a un fine, mediatore. Questo contrasto non è un contrasto tra ambiti differenti, quanto piuttosto è una divisione che passa all'interno di ogni singola proposizione giuridica in cui il contenuto concreto è determinato da un elemento originario non statale, «di cui si deve

31. Schmitt riprende questa frase di Goethe da A. von Harnack, *Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910, p. 136 nota 2. Si tratta di una critica del saggio di R. Sohm, *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1909, che sosteneva l'inconciliabilità di ogni diritto canonico con l'essenza della chiesa. Secondo Harnack, Sohm sorvola sulla necessità di mettere l'idea in relazione con la temporalità al fine di realizzarla.

dire soltanto che deve subentrare come un diritto naturale senza naturalismo»[32].

Questa distinzione tra diritto astratto e legge statale riprende la distinzione fondamentale tra *Rechtsnorm* e *Rechtsverwirklichung* che sta alla base della dottrina dello stato schmittiana e che verrà riproposta come punto di partenza della ricerca sulla dittatura [33].

Ma accanto a questo richiamo è importante sottolineare l'espressione «diritto naturale senza naturalismo» (*Naturrecht ohne Naturalismus*) perché in qualche modo aiuta a chiarire la posizione teoretica di Schmitt. Il richiamo al diritto naturale ha evidentemente il significato di rifiutare una prospettiva positivistica che considera come unico diritto significativo quello concretamente esistente, riducendo il momento giuridico a pura fattualità empirica. Richiamarsi al diritto naturale significa sostenere che vi è un livello giuridico ulteriore, un momento, una dimensione che non può essere ridotta alla pura oggettualità concreta. D'altra parte la qualifica «senza naturalismo» esclude la prospettiva, teologicamente o razionalmente fondata, di una natura umana eterna ed oggettiva, da incarnare negli ordinamenti concreti. La sponda ideale che sta oltre l'abisso, distante dalla realtà concreta e trascendente rispetto a questa, non è un mondo delle idee, una realtà in alcun modo ipostatizzabile, è piuttosto una polarità dialettica irriducibile. «Diritto naturale senza naturalismo» esprime la crisi del pensiero all'inizio del secolo: il rifiuto del positivismo, la consapevolezza della non percorribilità delle vie della metafisica, la ricerca di una nuova "forma" capace di esprimere la trascendenza e al tempo stesso di dare ordine al reale. «Diritto naturale senza naturalismo» esprime la realtà e la coscienza della secolarizzazione, rivela la struttura del mondo consegnato a se stesso ma non in sé giustificato e dunque continuamente aperto oltre se stesso[34].

32. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 76.

33. Secondo Hofmann (*Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 57) questa distinzione sembra richiamarsi a quella aristotelica tra *dikaion physikon* e *dikaion nomikon* che si trova nell'*Etica Nicomachea* (1134b18-1135a5), così come viene tramandata dalla dottrina giuridica cattolica che distingue tra norme naturali immutabili e disposizioni concrete.

34. L'espressione «diritto naturale senza naturalismo» è stata giudicata da qualche critico come un esplicito riconoscimento della dottrina cattolica ufficiale (così H. Wohlgemuth, *Das Wesen des Politischen in der heutigen neoromantischen Staatslehre. Ein methodischer Beitrag zu seiner Begriffsbildung*, Emmend-

La distinzione posta tra diritto astratto e disposizione concreta si ricollega a quella rottura tra norma universale e caso particolare che era stata analizzata in *Gesetz und Urteil* e che rappresenta lo spazio che fondava la necessità della "decisione" come elemento di realizzazione del diritto ossia di mediazione. Nel saggio *Der Wert des Staates* il soggetto della realizzazione del diritto è lo stato, ed è proprio lo stato che assume, a partire dall'orizzonte concettuale fin qui delineato, il carattere di istanza decisiva:

«Tra ogni concreto e ogni astratto vi è una frattura (*Kluft*) insuperabile, che non può venir colmata da nessun passaggio graduale. Perciò è necessario che in ogni legge positiva si faccia valere questo momento del puro essere stabilito (*Festgestelltsein*), secondo cui, in alcune circostanze, è più importante che diventi determinazione positiva qualcosa in genere che non qualche contenuto positivo. Questa indifferenza contenutistica - e con ciò è dato il collegamento con le argomentazioni della mia trattazione *Gesetz und Urteil* - si origina dallo sforzo di realizzazione da parte dello stato.»[35]

In questo punto la riflessione schmittiana giunge a sutura: la teorizzazione della decisione elaborata in *Gesetz und Urteil* si innesta sul nodo problematico di *Der Wert des Staates* passando dall'ambito del diritto penale a quello della dottrina dello stato. Nel manifestarsi della frattura tra concreto e astratto, tra fattualità e idea, nell'insuperabilità della crisi e della discontinuità l'unico ponte che può garantire un rapporto di mediazione che solo permette di illuminare di senso i lati dell'abisso, altrimenti condannati a un'insensata solitudine, è una decisione. Nell'impossibilità di un passaggio graduale dall'una all'altra sponda, la mediazione della decisione diventa l'unica possibile; benché fragile ponte sull'abisso, quasi "salto" kierkegaardiano, essa è l'unica a permettere la realizzazione dell'ideale mantenendone la differenza, lo

ingen 1933, p. 68 nota 58). Hofmann riprende invece a questo proposito l'osservazione di W. Köhler nella sua recensione a *Der Wert des Staates* (in "Schmollers Jahrbuch", 39 [1915], pp. 451-452), secondo cui la posizione di Schmitt sarebbe più vicina alla filosofia trascendentale di Heinrich Rickert (cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Traszendentalphilosophie*, Tübingen 1892) a cui si accosterebbe nell'idea dello stato come mediatore del diritto e nella convinzione che solo nel momento del giudizio viene posta la regola generale.

35. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 79.

scarto perenne. È questa esclusività della decisione che rende prioritario il "fatto" della decisione rispetto al contenuto concreto. Nel "momento" in cui si apre l'abisso nasce la tensione al passaggio e alla realizzazione dell'ideale e da questa nasce un'esigenza di una decisione che permetta il salto; ma a quest'esigenza, per sfuggire al pericolo dell'arbitrarietà e della casualità, si accompagna la richiesta di un'istanza in qualche modo assoluta:

«non appena, in qualsiasi luogo, subentra lo sforzo di una realizzazione del pensiero, di un render visibile e di una secolarizzazione, nasce contemporaneamente - accanto al bisogno di una concreta decisione, che innanzitutto, e sia anche a costo del pensiero, deve essere determinata - la tensione verso un'istanza, nello stesso modo determinata e infallibile, che dà questa formulazione.»[36]

In questo passaggio compare per la prima volta negli scritti schmittiani il termine "secolarizzazione", termine che acquisterà un valore centrale all'interno della sua prospettiva di pensiero[37]. Due elementi sono a questo proposito da sottolineare: innanzitutto il termine secolarizzazione viene qui usato accanto a termini quali "sforzo di una realizzazione" e "rendere visibile", assumendo dunque una connotazione non tanto di carattere storico, quanto piuttosto ermeneutico in senso forte, relativo cioè ad una ermeneutica dell'essere. "Secolarizzazione" non denota qui un processo storico di caduta di riferimento delle realtà temporali a valori sacrali, quanto piuttosto la dinamica perenne di tensione dell'idea a realizzarsi, a rendersi visibile, a farsi carne. Secolarizzazione in questo senso non significa abbandono della trascendenza verso un'immanenza mondana, tutt'altro, essa è rivelazione della struttura dell'essere che è in sé tensione mai compiuta di realizzazione dell'idea, non assenza ma presenza intenzionale dell'universale. In secondo luogo occorre notare come, secondo Schmitt, questa secolarizzazione, ossia questo rivelarsi dell'essenza della realtà,

36. *Ivi*, p. 81.

37. Sulla collocazione del concetto schmittiano di secolarizzazione nell'ambito delle diverse intepretazioni si veda U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie (Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte)*, Freiburg 1980, pp. 283 ss. Ruh non esamina però gli scritti precedenti a *Politische Romantik* e si limita ad una rassegna dei diversi ambiti in cui Schmitt utilizza questo concetto.

imponga una presa di posizione, una decisione e conseguentemente un soggetto che prenda questa decisione. La secolarizzazione non è dunque un processo storico-oggettivo, ma piuttosto ermeneutico-soggettivo. La realtà nel suo manifestarsi esige e in qualche modo istituisce un soggetto capace di compierne il destino. Dunque secolarizzazione è rivelazione della crisi, dell'abisso come struttura del reale che esige di essere ricomposto in un ordine da un soggetto. Secolarizzazione-decisione-istanza assoluta costituiscono tre anelli fondamentali all'interno della riflessione schmittiana. Queste osservazioni consentono di chiarire l'interesse successivo di Schmitt per il "caso d'eccezione" e per i "poteri eccezionali" (come la dittatura). A questo proposito non si tratta tanto di sottolineare come Schmitt giunga a porre l'accento sul tema della decisione e della dittatura in quanto la sua riflessione prende le mosse dal caso d'eccezione più che dalla situazione normale, si tratta piuttosto di mettere in luce come il momento della "rottura" e dunque dell'impotenza della norma non rappresenti un caso esterno alla realtà, ma sia invece costitutivo della struttura stessa della realtà, così come la decisione e l'istanza assoluta appartengono alla struttura stessa del potere.

Un esempio di ciò è offerto - secondo Schmitt - dalla dottrina cattolica dell'infallibilità papale: nel momento in cui si afferma la visibilità della chiesa e cioè la necessità che essa si realizzi in un concreto ordinamento istituzionale, in una realtà corporea, al fine di rendersi significativa di fronte agli uomini, nello stesso momento si pone l'esigenza di un'istanza assoluta che garantisca l'infallibilità e dunque l'efficacia di questa mediazione corporea. Tale istanza assoluta non va però, secondo Schmitt, esercitata come *potestas indirecta* della chiesa nei confronti del potere statale, come cioè un'istanza in grado di sospendere, di fronte alle coscienze, la validità delle leggi statali giudicate contrarie al diritto divino-naturale. La dottrina della *potestas indirecta*, nel mentre cerca di preservare il diritto dalla forza sottoponendo le leggi al giudizio di un'istanza diversa e superiore (e riprendendo così il ruolo attribuito ai filosofi nella *Repubblica* di Platone o all'eforato nel pensiero di Fichte) finisce per incorrere in un errore metodologico: non fidandosi degli uomini che governano e della loro capacità di eseguire le leggi, la dottrina della *potestas indirecta* li fa controllare da altri uomini. Ma ciò, anziché risolvere il problema,

lo sposta ad un altro livello con un'inutile moltiplicazione, giacché immediatamente si pone il problema del controllo dei controllori e della legittimità del controllo da questi esercitato. In più questa prospettiva finisce inevitabilmente per delegittimare l'autorità politica che si trova così ad avere una "sovranità" limitata. «Anche qui la frattura insuperabile tra la pura norma e la sua realizzazione non si lascia ancora riempire da così tanti organi intermedi»[38]. La frattura tra diritto e realtà va risolta in sé attraverso la decisione che realizza la norma; il criterio della decisione va individuato all'interno della prassi giuridica stessa, senza ricorrere a istanze diverse ed esterne che ne garantiscano la giustizia. Il ricorso ad una *potestas indirecta*, che impedisca gli abusi in cui la forza può cadere, finisce per svuotare l'istanza decisiva, cioè lo stato, del carattere che ne fonda l'efficacia, ossia l'esclusività della mediazione. Il richiamo al modello della chiesa cattolica in quest'opera, come nelle successive di Schmitt, non mira tanto a una conciliazione tra stato e chiesa, quanto piuttosto a mostrare come, nella crisi dello stato moderno, la chiesa cattolica rappresenti un modello di "forma politica" estremamente significativo perché rivelatore dell'intima struttura dell'autorità. Essa rivela come l'esigenza di una mediazione si accompagni alla richiesta di un'istanza assoluta: se la mediazione tra le due sponde dell'abisso è un salto sopra la discontinuità, questo salto non può che essere compiuto nella "assolutezza", cioè nello scioglimento da ogni legame.

Questo carattere di assolutezza dello stato non contraddice la sua dipendenza dal diritto, il suo essere al servizio della realizzazione del diritto. Se si intende il diritto non semplicemente come diritto positivo concretamente vigente, e neppure come un diritto naturale astratto preesistente ad ogni realizzazione storica, ma piuttosto come un processo inesauribile di costruzione di un ordine stabile, allora è possibile comprendere come lo stato possa essere al servizio del diritto (inteso come ordinamento da realizzarsi) e contemporaneamente mantenere un carattere di assolutezza rispetto alla realtà esistente.

L'assolutezza dello stato viene ulteriormente specificata da Schmitt nel terzo capitolo di *Der Wert des Staates* dedicato a "il

38. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 83.

singolo". Nell'apertura di questa terza parte lo stato viene definito come «un'istanza sopraindividuale, non intraindividuale che non deve la sua dignità ad alcuna costruzione rappresentativa dei singoli, bensì si fa loro incontro con un'autorità originaria»[39]. Come precedentemente Schmitt aveva affermato che lo stato non deriva da alcuna realtà empirica, in quanto il suo fondamento giace in un compito, così ora ribadisce il carattere di originarietà dell'autorità statuale di fronte agli individui concreti. L'autorità dello stato non viene a questo conferita dagli individui bensì dal suo compito stesso, quello di realizzare il diritto. Da questo punto di vista, nella prospettiva schmittiana, gli individui di fronte alla sovrapersonalità dello stato scompaiono: essi sono in sé considerati nello stato come semplici fattualità empiriche che solo nel concepire la propria esistenza come "compito", e dunque nel sottomettersi all'opera dello stato, trovano il proprio senso. Solo lo stato è soggetto dell'*ethos* giuridico, perché deriva direttamente dal diritto il dovere di realizzarlo, mentre l'individuo riceve questo dovere indirettamente, attraverso la mediazione coercitiva dello stato. Dunque è lo stato l'unico mediatore tra ideale e reale, mentre l'individuo, in quanto concreta fattualità empirica, è incapace di realizzare direttamente il diritto. L'individuo empirico non è "naturalmente" soggetto giuridico in senso pieno: la soggettività è un compito, una conquista che si raggiunge attraverso il trascendimento del sé in una sfera "sovraindividuale"[40].

39. *Ivi*, p. 85.

40. A sostegno della sovraindividualità della soggettività giuridico-politica, Schmitt cita le concezioni di filosofi classici dall'età antica a quella moderna: Lao-Tse e Platone che collocano il significato dell'individuo nella sua dipendenza e servizio allo stato; Cartesio il cui *cogito ergo sum* allude a un pensare e a un essere in cui «il singolo individuo casuale scompare»; Lichtenberg che ritiene più corretto affermare «*es denkt in mir*», piuttosto che «io penso»; Fichte il cui "Io" in senso più alto non è il singolo uomo, ma una «forma etica», e infine Kant, il cui soggetto dell'autonomia etica non è l'individuo legato al mondo dei sensi, che anzi va negato, ma piuttosto l'unità trascendentale dell'appercezione, l'"io penso" che resta sovrano rispetto alla coscienza concreta intesa come fatto psicologico: «L'istanza kantiana che l'uomo stesso sia sempre un fine e non possa mai diventare un mezzo, vale perciò soltanto finchè la premessa dell'autonomia è compiuta, cioè soltanto per l'uomo divenuto un puro essere ragionevole, non per un esemplare di una qualsiasi specie biologica»(*Ivi*, p. 89). Sul problema della "soggettività politica" nel pensiero di Schmitt, si veda G. Duso, *Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt*, in Id. (ed.), *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 57 ss.

L'individuo come essere naturale, empirico, concreto, è per Schmitt del tutto indifferente di fronte allo stato, e ciò che ne fa qualcosa è solo l'adempimento di un compito, di una funzione all'interno di esso. Così anche per i grandi "uomini" come Cesare, Federico il Grande o Bismarck: «Il valore stava nella "cosa" che essi possedevano e da cui essi erano presi, non in ciò che Hegel - con le forti espressioni contro Jacobi - ha definito come la noia e l'assenza di forze del vuoto essere, proprio come "fornicazione con se stessi"»[41].

Il valore dell'individuo sta dunque in un trascendimento dell'essere naturale verso una dimensione di universalità etica e razionale, ma questo trascendimento può essere operato solo attraverso la mediazione dello stato e si compie di fatto con la scomparsa del singolo nella realizzazione della "cosa". Dunque non lo stato è una costruzione degli uomini singoli, ma al contrario lo stato fa di ogni uomo una costruzione[42]. Come lo stato è un ponte gettato sull'abisso attraverso cui il diritto può farsi nella realtà, così lo stato è il ponte attraverso cui l'individuo sfugge alla casualità empirica per accedere al mondo ordinato del diritto. Anche quando il principe dice «lo stato sono io», con ciò egli semplicemente è il primo servitore dello stato perché solo dalla sua funzione egli deriva il suo valore. Di nuovo, secondo Schmitt, anche in questo caso la dottrina cattolica ha elaborato la maggior chiarezza metodologica e ha raggiunto la più forte stabilità storica: il papa infallibile, il sovrano più "assoluto" della terra, è nulla quanto alla sua persona, giacché è soltanto uno strumento, il «*servus servorum Dei*»[43]. Così lo stesso monarca assoluto non può volere nulla di ciò che egli stesso in quanto persona vuole, in quanto egli vuole ciò che il diritto prescrive, così come il Dio della teologia la cui volontà onnipotente non può volere nulla di cattivo e di irrazionale[44].

Con questa scomparsa dell'individuo nello stato, Schmitt non vuole però liquidare come vuoto ragionamento ogni critica dello stato. Tutt'altro, egli precisa infatti che qui non si tratta di stati singoli, concreti, ma dello stato in generale. Lo stato stesso è una

41. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 90.
42. *Ivi*, p. 93.
43. *Ivi*, p. 95.
44. *Ivi*, p. 96.

costruzione, una realizzazione del diritto e l'individuo non è in balia dell'arbitrio dell'autorità, non è una "palla da gioco" dello stato[45], ma trova la propria dignità nell'osservare le leggi. Lo stato dunque non è una potenza da temere e da assecondare sotto costrizione, è la manifestazione di un'idea grande che si fa strada nella storia, è la rivelazione di un "senso" da riconoscere e in cui riconoscersi, ma proprio in quanto manifestazione visibile, dunque storica e concreta, essa va verificata e criticata. Il fondamento di questa critica non può però essere la fattualità empirica dell'individuo e la sua libertà, poiché assumere questo punto di vista significherebbe considerare l'individuo come fonte del diritto e lo stato come puro complesso di forze; si tratta piuttosto di verificare la realtà dello stato a partire dalla sua capacità di essere se stesso, cioè di svolgere il compito di realizzare il diritto.

L'obiezione che viene solitamente avanzata di fronte a questa prospettiva - continua Schmitt - è quella che lo stesso Stahl avanza nei confronti di Kant[46]: nella realtà ci sono solo individui concreti, e dunque solo questi possono costituire le premesse di ogni altra realtà. Ma quest'obiezione disconosce il contrasto e l'inconciliabilità tra concreto e astratto e finisce per cadere nell'errore logico del più gretto materialismo che sostiene che il cervello è più importante del pensiero, perché senza cervello non vi è pensiero, senza rendersi conto che non si può dedurre un valore da una realtà empirica. I valori non possono essere ricavati dalla realtà, ma d'altra parte non possono essere neppure dedotti da un orizzonte metafisico: «Essenza e valore possono perciò essere contenuti per lo stato, con tutto ciò che gli è sottomesso, soltanto in un compito e nel suo adempimento»[47]. Di nuovo viene alla luce quale ipotesi teoretica risolutiva del problema, la componente «pragmatistica» di Schmitt tesa a porre il significato e la verità di una cosa nel compito che questa riesce a realizzare.

L'unico soggetto giuridico preposto alla realizzazione di questo compito è lo stato. Per l'individuo non vi è autonomia all'interno dello stato, ma ve ne è soltanto a livello etico e religioso: «L'autonomia significa nel diritto qualcosa d'altro rispetto

45. *Ivi*, p. 97.
46. Cfr. F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechts*, cit., vol. I, p. 148, citato *ivi*, p. 100.
47. *Ivi*, p. 101.

all'etica dove l'individuo viene considerato come suo titolare»[48].

Precedentemente, là dove si affermava che il valore dell'individuo stava solo nello svolgimento del suo compito all'interno dello stato, Schmitt precisava in nota: «Si ricordi anche che si è parlato soltanto del significato del singolo nello stato non certo di realtà religiose.»[49] Alla radice della posizione schmittiana non vi è tanto il primato dello stato rispetto all'individuo, quanto piuttosto la distinzione netta della sfera giuridico-politica da quella etico-religiosa (anche se tra le due vi sono permanenti analogie strutturali) che porta all'affermazione di soggetti diversi nei due ambiti, del tutto sovrani all'interno della propria realtà. Mentre in campo etico-religioso il soggetto dell'*ethos* è l'individuo, dal punto di vista giuridico-politico questi, in quanto realtà materiale, è un'unità del tutto casuale, un insieme di atomi e di polvere; ciò non significa che l'individuo si riduca a questo, l'individuo è un valore, ma questo valore non gli è dato dalla sua naturalità, bensì da una norma e dal compito di realizzarla, compito che solo nella mediazione dello stato può essere eseguito [50].

La posizione antiindividualistica e antinaturalistica espressa da Schmitt viene illustrata, dopo i riferimenti filosofici sopra ricordati, da esempi tratti dalla scienza giuridica. In particolare è il concetto di "finzione" che viene ad assumere un'ulteriore importanza. Schmitt precisa che tale concetto non va inteso, come in Vaihinger, come una "supposizione consapevolmente falsa", perché la coscienza della falsità della finzione tradisce una concezione naturalistica secondo cui solo ciò che è reale è vero e ciò che è "finto", è falso. La "finzione" in campo giuridico esercita invece,

48. *Ibidem.*
49. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 91 in nota.
50. Secondo M. Stolleis, *Carl Schmitt*, cit., p. 130, il sottolineare che l'uomo raggiunge la propria dignità solo nell'adempimento del compito è tipico del clima degli anni della prima guerra mondiale, come si vede dalla citazione di Spengler con cui egli commenta quest'opera di Schmitt: «Non un "io", ma un "noi", un sentimento comune in cui ciascuno si dissolve con tutta la sua esistenza. Il singolo non importa, egli deve sacrificarsi al tutto. Qui nessuno è per sé, ma tutti sono per tutti, con quella libertà *interiore* intesa in senso grande come *libertas oboedentiae*, la libertà nell'obbedienza, che ha sempre contraddistinto i migliori esemplari della disciplina prussiana» (O. Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, [1919] in Id., *Politische Schriften*, Berlin 1934, p. 32). Ma, forse, ancor più che del clima di quegli anni, la posizione di Schmitt risente anche del fascino delle teorie politiche della grecità classica.

secondo Schmitt, un ruolo diverso: è un'apertura di credito nei confronti della fattualità empirica, è un prestare ascolto alla realtà come se essa fosse un termine ideale, ma senza che questa assuma un significato e un valore indipendente. "Finzione" è l'assunzione di una realtà empirica come soggetto, dove la soggettività è conferita non dalla fattualità in sé, ma dall'atto con cui questa realtà viene assunta come termine all'interno dell'orizzonte giuridico. Il miglior esempio di questo processo, che nessuna burocrazia può offrire, è presentato - secondo Schmitt - nuovamente dalla dottrina cattolica romana «con la sua costituzione del *charisma veritatis* attraverso il semplice conferimento dell'ufficio, dove l'ufficio non riposa più sul carisma, ma il conferimento diventa costitutivo del carisma stesso»[51]. Di fronte all'ufficio le caratteristiche personali diventano indifferenti, ciò che diventa costitutivo della soggettività non è l'individualità concreta ma l'atto istitutivo di quella.

In questo senso il concetto di «persona giuridica» è una finzione, non nel senso di una costruzione di una figura arbitraria e falsa di fronte alla quale l'individuo concreto è l'unico reale, ma nel senso di un conferimento di soggettività giuridica a un individuo o a una realtà concreta che, tramite questo riconoscimento, viene sottratto alla casualità empirica e viene posto in relazione col mondo esterno. Attraverso la finzione il mondo giuridico, dell'idealità e dell'universalità, può intrecciarsi con il mondo della realtà. «La persona giuridica "fittizia" è l'archetipo di tutte le personalità nel diritto»[52]. Questa visione di Schmitt della persona giuridica come finzione, è importante perché rivela come nella sua teoria politica, la persona resti etimologicamente "maschera", "attore", "rappresentante"[53], e non tocchi la dimensione più propriamente ontologica della persona umana. In Schmitt il dualismo passa attraverso l'essere umano stesso diviso tra natura e spirito; la personalità non è il frutto di un approfondimento dialettico dell'esistenza singolare e neppure la sintesi irripetibile di anima e corpo che diviene se stessa nel dialogo con gli altri e con l'Altro,

51. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 103.
52. *Ivi*, p. 105.
53. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London 1651; tr.it. *Leviatano*, a cura di G. Micheli, Firenze 1976, c. XVI, pp. 155 ss.

ma è il frutto di un processo di astrazione dalla concretezza umana. Separata dalla sfera etico-religiosa, la soggettività politica e giuridica non è preesistente allo stato ma è costituita da questo[54]. Solo un richiamo al valore e al compito da adempiere può salvare la dignità dell'individuo, giacché se questa resta affidata alla fattualità empirica, verrebbe schiacciata dalle forze materiali più potenti del singolo. Il singolo, secondo Schmitt, non è così annientato dal diritto, né dallo stato che realizza il diritto, ma può esserlo solo da uno stato concepito come puro complesso di forze.

Come si vede da questa ricostruzione, il rapporto tra stato e individuo che Schmitt delinea in questo saggio, mette in luce, sia pure in modo germinale, alcuni dei problemi centrali della sua teoria politica, così come dei suoi presupposti filosofici. Il primo problema mi pare si ponga a livello antropologico ed è relativo alla scissione tra la dimensione etico-religiosa e quella politico-giuridica. Non c'è dubbio che le due dimensioni vadano nettamente distinte e non confuse, tuttavia la radicale scissione che sembra emergere dalla prospettiva schmittiana appare piuttosto problematica. La dimensione politico-giuridica ha a che fare con i comportamenti esteriori e non con le convinzioni interiori, ma proprio nell'esame di *Über Schuld und Schuldarten* abbiamo visto che il diritto, benché debba limitarsi all'esame dei fatti esterni, non possa prescindere dalla consapevolezza del processo interiore che porta un individuo a commettere una determinata azione. Ciò significa che il riconoscimento della responsabilità giuridica di un'azione, ossia la sua imputabilità a un soggetto, non può prescindere dal riconoscimento della capacità di questo ad agire in modo consapevole, ossia della sua capacità di giudicare e di orientare le proprie azioni. Appare problematico riconoscere da un lato questa capacità soggettiva a livello etico-religioso e dall'altro negarla a livello politico e giuridico considerando l'individuo puro materiale empirico che viene trasformato in soggetto solo a partire dalla sua appartenenza a un corpo politico.

Il secondo problema, connesso al primo, è relativo al rigido dualismo individuo-stato che appare caratterizzare la visione

54. Secondo Schmitt l'errore delle teorie contrattualistiche non è la costruzione del patto, ma «l'accettazione di individui empirici come parti del patto»(*Der Wert des Staates*, cit., p. 107). Sarà questa la critica che egli muoverà anche successivamente al modello di Hobbes.

schmittiana fin dall'inizio. I poli della relazione politica sono unicamente questi, l'individuo considerato come pura empiricità, e lo stato, il grande ed esclusivo mediatore. In questo schema risulta in qualche modo inevitabile che l'alternativa sia o l'individualismo che considera lo stato un semplice strumento attribuendo valore solo all'individuo o la netta svalutazione dei diritti individuali.

A conclusione di *Der Wert des Staates*, Schmitt rileva come ci siano epoche della mediatezza e epoche dell'immediatezza. Le prime sottolineano il valore essenziale del "mezzo" e in esse lo stato appare la cosa più importante, le altre invece pongono i singoli in rapporto diretto all'idea come a qualcosa di evidente e vedono lo stato quasi come un muro che si frappone davanti alla luce. Queste epoche si alternano in un ritmo secolare, in una ripetizione instancabile e di fronte a questo processo il pensiero cerca di individuare, attraverso i contrasti, il proprio cammino in cerca della verità.

«Ma prima di pensare ad appianare il contrasto o a gettare un ponte sopra di esso, si dovrebbe riconoscerlo in tutta la sua forza e importanza. Forse si riconosce allora che qui non c'è più nulla da confutare e da dimostrare. Per restare nell'immagine, si potrebbe ancora dire così: l'avvocato della mediatezza può richiamare l'attenzione sul fatto che solo la fonte che sgorga lontano dal mare e deve cercare la sua via attraverso degli ostacoli, può diventare un fiume maestoso; ma soltanto lo sguardo immediato vede che tutte le acque, i fiumi imponenti come i piccoli ruscelli, finiscono nel mare e alla fine trovano la loro pace nella sua infinità.»[55]

Con questa immagine di un dualismo che dalla realtà si sposta dentro il pensiero, dentro lo sguardo sul mondo, si chiude questo saggio schmittiano. L'invito dell'autore è a fermarsi a contemplare l'abisso, la forza del contrasto, la distanza fra le sponde prima che a preoccuparsi frettolosamente di colmare e appianare la differenza. E tuttavia accanto allo sguardo sull'abisso occorre coltivare anche uno sguardo immediato capace di vedere non solo le differenze e dunque il valore delle lente e faticose mediazioni, ma anche l'intima unità del tutto, un'unità che solo alla fine è dato di cogliere. In questo sguardo finale la stessa assolutezza

55. *Ivi*, pp. 109-110.

della mediazione viene relativizzata: nell'ordine pacificato raggiunto la stessa esclusività e assolutezza dello stato passa in secondo piano. Ma ciò che il pensiero deve saper coltivare è proprio questo duplice sguardo sulla differenza e sull'unità, sulla mediazione e sull'immediatezza.

2. *L'avvento dell'Anticristo*

Nel 1914 scoppia la guerra, ma Schmitt riesce a prorogare la sua entrata sotto le armi fin dopo l'esame di "Assessor" superato a Berlino nel febbraio del 1915. Il giorno seguente entra come volontario in fanteria, ma, a causa di una ferita a una vertebra durante l'addestramento, non va al fronte e trascorre la maggior parte del periodo bellico al Quartier Generale a Monaco. Nel 1916 si abilita a Strasburgo e pubblica un saggio sul poema *Nordlicht* di Theodor Däubler[56]. Benché di argomento poetico e letterario, il saggio di Schmitt[57] offre alcuni spunti che completano e arricchiscono l'orizzonte delineato negli scritti precedenti. Il dualismo fondamentale che origina e governa la realtà viene qui spiegato ricorrendo sia a interpretazioni mitiche che a teorie scientifiche, come a quella esposta da Giovanni Malfatti di Monteregio nel suo *Studien über Anarchie und Hierarchie des Wissens* (1845) in cui si fa dell'"ellisse" una teoria generale; il circolo divino ha perso il proprio centro ed è diventato un'ellisse con due punti focali, che cercano perennemente di raggiungere il centro, da qui il dualismo (notte-giorno, tenebre-luce, ecc.) che governa la realtà. La "luce del Nord", ossia l'aurora boreale, è la luce che scaturisce dalla terra stessa al polo, ed è il simbolo della riconciliazione, del superamento del dualismo: la terra non è destinata alle tenebre e la luce non le è fatalmente esterna ed estranea. La "luce del Nord" è l'immagine di una nuova

56. T. Däubler, *Nordlicht*, cit.. Däubler (1876-1934), poeta e instancabile viaggiatore, è autore di questo poema cosmico in cui l'Io protagonista intraprende un viaggio intricato nel caos dell'universo, attraverso continenti antichi e moderni, reali e immaginari, fino a giungere alla riconciliazione con se stesso nella visione della "luce del Nord". Sui rapporti personali tra Schmitt e Däubler: cfr. E. Kennedy, *Politischer Expressionismus*, cit., pp. 236 ss. Su Däubler Schmitt aveva scritto un testo anche nel 1912, inviato alla rivista "Der Brenner", ora C. Schmitt, *Theodor Däubler, der Dichter des "Nordlichts"*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, cit., pp. 22-39.

57. C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, München 1916.

terra illuminata dallo spirito in cui tutto è ricondotto ad unità e questa luce non è infatti colta immediatamente, ma appare, nel poema, all'"io" solo al termine di lunghissime peregrinazioni attraverso la storia dominata dal dualismo (maschio-femmina, classe dominante-classe servile), di cui lo stato stesso è espressione [58]. Nello stato finale della riconciliazione, del "nuovo cielo" e "nuova terra" ogni mediatezza è abbandonata ed è raggiunta una conoscenza più alta: alla radice della visione di Däubler come di quella di Hegel vi è una credenza illimitata:

> «il panlogismo dello svevo Hegel è, al fondo, soltanto fede, fede nel pensiero umano, nella razionalità di tutto l'essere, nell'intrinseca bontà della natura, nell'umanità, nella sua storia e il suo sviluppo [...] Il panlogico sorge dalla fede, il filosofo della storia, che raccoglie alla rinfusa millenni di storia umana, sorge dallo stupore verso il singolo concreto momento. Niente è più enigmatico che proprio questo momento [...] che Cristo proprio in quest'anno e proprio là si sia fatto uomo [59]. Che abisso di mistero!»[60]

Al termine del suo vagabondare, lo spirito nell'opera di Däubler giunge alla visione di fede in cui tutto il mondo viene riconosciuto; è il momento della gnosi, della conoscenza, della *visio Dei*. Il tempo e la storia finiscono e la terra viene definitivamente rischiarata. Ma la via di accesso a questa visione non è una via che può essere conquistata con la forza. «L'Ultimo e il Decisivo non possono essere costruiti»[61]. Gli uomini possono tentare di contrapporre alla natura un regno di cultura in cui Dio e la sua Provvidenza vengono sostituiti dalla pianificazione, ma la natura non si lascia prendere nulla. «Il regno dello spirito non è uno stato del futuro, ma è un *regnum gratiae*»[62]. L'Ultimo resta dono, grazia, non costruzione.

A questo proposito emerge per Schmitt il problema più insolubile e più ineludibile di tutti: l'uomo deve essere attivo, e tuttavia l'Essenziale si raggiunge solo per grazia. L'Oriente risolve

58. Cfr. *ivi*, p. 32.
59. A proposito dell'Incarnazione, dell'ingresso dell'Eterno nel tempo, che avviene in uno specifico "momento" storico, il pensiero corre di nuovo alla riflessione di Kierkegaard.
60. *Ivi*, p. 56.
61. *Ivi*, p. 60.
62. *Ivi*, p. 61.

questo problema facendo svanire la terra, ma l'Occidente ama la terra[63] e non vuole né negarla passivamente, né esaltarla pelagianamente, il suo modo di affrontare il problema della colpa[64] non è morale ma religioso. È questa - per Schmitt - la strada di Agostino, Lutero, Pascal, la strada cioè di coloro che fanno i conti col dualismo insito nella realtà, che lo considerano qualcosa di mondanamente insuperabile, eppure non lo sostanzializzano come gli gnostici, non arrivano cioè a smarrire la tensione verso una riconciliazione che non significhi semplice soppressione di uno dei due termini in contrasto[65].

L'interesse che per Schmitt riveste l'opera di Däubler sta proprio in questo suo essere "la poesia dell'Occidente", cioè il poema dell'impossibilità di raggiungere l'assoluto attraverso la tecnica. In questo senso essa rappresenta non il libro di una stagione, ma di un "eone", non il frutto di un periodo storico, ma la polarità di questo. Nell'ultima parte del saggio su *Nordlicht* Schmitt riprende la sua critica dell'epoca presente già avviata in *Der Wert des Staates*. Quest'epoca si è designata come "meccanicistica", capitalistica, relativistica, come l'epoca dello scambio, della tecnica, dell'organizzazione. È l'epoca dell'impresa, assurta a mezzo funzionale per ogni scopo, e proprio questa urgenza del mezzo sul fine annienta il singolo che non riesce più a controllare nulla. Gli uomini sono diventati poveri diavoli che «sanno tutto e non

63. Il tema della terra diverrà in seguito centrale nella prospettiva schmittiana: cfr. le sue opere *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923; *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig 1942, e specialmente *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950.

64. È interessante notare come questo problema della "colpa" non sia solo il punto d'inizio della riflessione giuridica schmittiana, ma sia anche un problema filosofico e teologico più generale.

65. Mi sembra che proprio questo esplicito riferimento polemico alla dottrina gnostica da parte di Schmitt non consenta di interpretare la sua visione come "gnostica", come propone Ellen Kennedy proprio a partire da questo lavoro su Däubler (cfr. E. Kennedy, *Politischer Expressionismus*, cit., pp. 250 ss.). Il punto di partenza di Schmitt è certo il dualismo, ma fin dall'inizio in lui è altrettanto forte la volontà di trovare una mediazione, un ponte tra le due sponde dell'abisso. La sua visione, benché segnata dal conflitto, rimanda costantemente a un ideale di ordine e unità da ricostituirsi razionalmente. La stessa definizione della posizione di Schmitt come "espressionismo politico" mi sembra che assolutizzi unilateralmente *una* delle componenti della formazione del suo pensiero, trascurandone altre, altrettanto - se non più importanti - come il retroterra cattolico e la tradizione giuridica tedesca.

credono a nulla. Si interessano di tutto e non si meravigliano di nulla. Capiscono tutto, i loro esperti registrano nella storia, nella natura, nella propria anima. Sono conoscitori degli uomini, psicologi e sociologi e finiscono per scrivere una sociologia della sociologia»[66].

Gli stessi poveri di questo tempo sono figli di questo spirito nell'analisi di Schmitt e vogliono il cielo sulla terra, un cielo prodotto dal commercio e dall'industria, fatto di automobili e arredi da bagno e non un Dio dell'amore e della grazia:

«Le cose più importanti e ultime erano già secolarizzate. Il diritto era diventato forza, la bellezza buon gusto, il cristianesimo un'organizzazione pacifista. Una generale trasformazione dei valori dominava gli animi. Al posto della distinzione tra buono e cattivo è subentrata una sublime differenziazione tra utile e dannoso.»[67]

In questa analisi del tempo compare di nuovo il termine "secolarizzazione", questa volta ad indicare un processo storico che appare connotato negativamente. Questo significato non sostituisce l'altro, ermeneutico-strutturale, ma lo affianca così che si instaura un parallelo tra la dimensione storica e quella ontologica. La dinamica della storia riproduce il manifestarsi della struttura della realtà, dall'ideale al reale, dalla trascendenza all'immanenza. Ma non nel senso di un passaggio definitivo e irreversibile, bensì nel senso di un continuo e rinnovato movimento di incarnazione.

È interessante notare come anche in questa accezione il tema della secolarizzazione emerga affiancato dal problema della "decisione": la rivelazione della struttura della realtà sia nella sua dimensione storica che in quella ermeneutica è sempre un "rivelarsi a" un soggetto che viene posto di fronte alla sua responsabilità e dunque di fronte alla decisione.

Ciò risulta particolarmente chiaro nella trattazione che Schmitt fa del problema dell'Anticristo, problema che emerge qui per la prima volta ma che sarà destinato a segnare di sè molta parte della sua riflessione successiva. L'Anticristo è il "principe del male" che verrà a regnare sul mondo alla fine dei tempi prima che

66. C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"...*, cit., p. 64.
67. *Ivi*, p. 65.

la venuta definitiva del Figlio dell'Uomo instauri il suo regno.

L'analisi schmittiana del realizzarsi della profezia dell'Anticristo non dipinge l'immagine di questa venuta come un quadro drammatico fatto di violenze e sangue, ma piuttosto come una realtà suadente e invitante e perciò tanto più pericolosa. L'Anticristo appare come un uomo giusto, secondo la descrizione dello pseudo-Efrem citata da Schmitt: «*Erit omnibus subdole placidus, munera non suscipiens, personam non praeponens, amabilis omnibus, quietus universis, xenia non appetens, affabilis apparens in proximos, ita ut beatificent eum homines dicentes: justus homo hic est*, la sua forza misteriosa - commenta Schmitt - sta nella sua somiglianza con Dio»[68]. L'Anticristo assoggetta la natura e porta con sé l'epoca della sicurezza e della pianificazione, soddisfa ogni bisogno non solo materiale, sa condurre ogni verità all'assurdo e nelle conferenze che tiene in modo brillante in materia religiosa, artistica o filosofica non manca nessun santo e nessun errore, neppure Cristo in croce...Nessuna fede può resistere in chi lo segue e in chi lo avvicina, i suoi seguaci sono scettici e gli uomini finiscono per credere che tutto ciò che accade ed è presente nel mondo sia opera umana: «L'effetto favoloso è certo inconfutabile: grandi città, piroscafi di lusso e igiene; il carcere dell'anima è diventato un posto di vacanza [...] Chi presagiva il significato morale del tempo e contemporaneamente si sapeva figlio del tempo poteva soltanto diventare dualista»[69].

Il dualismo schmittiano assume, attraverso quest'analisi, una nuova luce, non è soltanto il frutto di una formazione intellettuale, ma più profondamente esprime un atteggiamento interiore di ribellione di fronte allo spirito del proprio tempo che tende ad eliminare e superare ogni differenza. Di fronte all'epoca che cancella ogni distinzione per dissolverla nel medio della "funzionalità", chi non vuol gettarsi nella corsa della società verso la pianifi-

68. *Ivi*, p. 66. La frase è presa dal *Sermo de fine mundi* dell'Efrem latino che Schmitt conosce probabilmente nell'edizione di C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus der zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania 1890, pp.208-220.

69. *Ivi*, pp. 67-68. Questa interpretazione dell'Anticristo richiama in parte quella di Benson (R.H. Benson, *The Lord of the World*, London 1907; tr.it. *Il principe del mondo*, Milano 1987) in cui l'Anticristo viene identificato con il naturalismo laico e umanista che si insinua con dolcezza e compiace gli uomini.

cazione e la produzione, finisce per sentirsi estraneo alla vicenda del mondo, finisce per interrogarsi sul suo stesso senso:

«Qui sta la radice dell'angoscia: l'universo potrebbe essere per sempre fallito e il volere qualche cosa di buono e di giusto potrebbe non avere alcun senso e scopo; Dio potrebbe essere inerme, impotente; l'intera storia del mondo una canzonetta che un qualsiasi sciocco monello potrebbe suonare su uno strumento scordato; il mondo irrecuperabilmente rovinato [...] Non si potrebbe più fare niente per noi e, per salvare almeno l'anima, dovremmo cercare di scappare da questa prigione. Un terrore escatologico aveva invaso molte persone prima che le atrocità della guerra diventassero realtà...»[70]

Questo brano testimonia in modo abbastanza significativo lo spaesamento e la crisi tipica dell'Europa dei primi anni del secolo, una crisi di senso che costituisce il retroterra della letteratura e della filosofia esistenzialistica e che non a caso si ritrova negli anni della formazione di Schmitt. Da notare inoltre come in questo generale spaesamento la guerra sia vista come un elemento di ulteriore atrocità e non certo come un atto liberatorio come certa cultura bellicistica poteva pensare. Nell'epoca ormai dominata dal meccanicismo, Schmitt interpreta il poema di Däubler come il contraltare di un'intera epoca, la severa condanna di un tempo privo di spirito:

«Dopo che il relativismo e l'analisi avevano operato così a fondo, al punto che il dubbio snervava se stesso e affiorava il dubbio che il dubbio stesso non fosse abbastanza scrupoloso - tanto che il dubbioso per non essere costretto a credere in qualcosa iniziava a diventare spiritoso e dubitava che il suo dubbio fosse l'ultimo e il più profondo, perché altrimenti non sarebbe stato certo il più profondo - apparve *Nordlicht* come la negazione delle negazioni ultime e più universali di tutte.»[71]

È dunque chiaro, alla luce di queste citazioni, come il saggio su Däubler testimoni una continuità spirituale nella ricerca schmittiana, nella sua critica al relativismo scettico[72] e al meccanicismo

70. *Ivi*, p. 68.
71. *Ivi*, p. 70.
72. La critica del relativismo è al centro anche di uno scritto satirico del 1917 (cfr. C. Schmitt, *Die Buribunken*, in "Summa", 1 [1917-18], pp. 89-106).

dominante. Däubler, sia pure in una forma hegeliana di finale conciliazione di ogni travaglio entro l'unità ricomposta dalla luce del Nord, riafferma con forza i valori dello spirito e dell'assoluto senza cadere nella facile tentazione di condannare per questo alla dannazione il mondo e l'uomo, ma offrendogli una strada di riscatto: la via della ricerca. Certo non è una via, afferma Schmitt, percorribile da tutti: non può essere interessante per coloro che vogliono sentir parlare solo dei propri dubbi. Questi in fondo amano la loro situazione e ci si rassegnano per non essere costretti ad agire: «essi non vogliono usare la violenza che appartiene alla conquista del regno dei cieli»[73].

3. *Dittatura e stato d'assedio*

Ma non sono solo scritti di critica letteraria quelli che Schmitt pubblica in questo periodo. Negli anni della guerra, al Quartier Generale di Monaco, egli è assegnato alla sezione "stato di guerra" che si occupa dell'amministrazione della legge marziale. È nell'esperienza dello "stato di guerra" che Schmitt matura la sua attenzione per lo stato d'eccezione (*Ausnahmezustand*), per la

In questo articolo Schmitt dipinge un quadro ironico dell'atteggiamento scientifico a lui contemporaneo, fondato sul rifiuto della metafisica tradizionale in nome della superiore oggettività storica. Simbolo di tale atteggiamento è la "buribuncologia", invenzione satirica schmittiana, disciplina che fonda la propria dignità scientifica sul gran numero di studiosi che ad essa si dedicano e sulla quantità di studi che da questi vengono prodotti. Secondo questa prospettiva (e Schmitt cita Simmel quale uno dei suoi massimi esponenti), vi è un punto in cui la quantità si converte in qualità e dunque la buribuncologia con le sue 400.000 dissertazioni è certa del proprio valore. Essa è più della teologia, della metafisica e della scienza stessa, perché è «realtà di fatto» e invita tutti ad aderire al movimento universale del reale, ad aderirvi con tutte le forze, attimo per attimo cogliendo lo spirito che in ogni momento manifesta se stesso: «In ogni momento dal buco dei ratti del futuro striscia fuori il topo dell'attimo presente e si tuffa nel passato» (*ivi*, p. 104). I buribuncologi vivono dunque in questa perenne tensione a cogliere ogni attimo della storia e a fissarlo nel loro diario, che rappresenta il loro genere letterario preferito. Con questa adesione ad ogni singolo attimo della storia, divengono non solo lettori della storia universale, ma scrittori di questa, divengono «una lettera della macchina da scrivere della storia» (*ivi*, p. 103) e cercano in essa la propria immortalità: «questa è la vera etica, vera perché profondamente ancorata alla fattualità» (*ivi*, p. 106). Il buribuncologo non ha bisogno per questo di nessuna religione né ideologia perchè comprende tutte le cose nella loro verità, cioè nella loro condizionatezza storica. Su questo scritto si veda H. Muth, *Carl Schmitt in der deutschen Innenpolitik*, cit., in particolare p. 77 in nota.

73. *Ivi*, p. 76.

situazione d'emergenza che sconvolge la "normalità" e dunque le "norme ordinarie". Tuttavia è importante sottolineare, come già richiamato, che non si tratta tanto di una contrapposizione dell'eccezione alla norma, ma piuttosto dell'intrinseca "rottura", "emergenza", "eccezionalità", che è contenuta nel dinamismo della realtà e che diventa il luogo della rivelazione della verità di questa. Certo è che l'esperienza della guerra e con essa il clima culturale prodottosi, porta Schmitt a spostare l'attenzione dall'analisi puramente "formale" di stile neokantiano alla concretezza della dinamica storica che non si pone contro la forma, ma piuttosto ad essa aspira. Questa realtà concreta, storica, esistenziale assumerà progressivamente nel pensiero schmittiano un ruolo privilegiato, tanto da divenire un tratto distintivo del suo stesso pensiero. Ma a ben guardare la "situazionalità" dei concetti è presente, sia pure in forma diversa, anche in questi primi scritti[74], così come, d'altra parte, la forma classica del pensare che caratterizza la riflessione di Schmitt non viene meno in seguito all'attenzione data alla realtà concreta. Al contrario il suo sforzo sarà proprio quello di pensare la crisi dello stato moderno entro una forma teorica classica, senza rassegnarsi alla frammentazione degli universi teorico-linguistici del secolo ventesimo.

Gli scritti schmittiani che prendono in esame la situazione di emergenza e che in qualche modo preludono allo studio sistematico sulla dittatura, sono due articoli del 1916 e 1917[75]. Il primo di questi ha per argomento il problema della dittatura e dello stato d'assedio. In esso Schmitt, attraverso un'analisi storico-giuridica, giunge a individuare una prima definizione e distinzione dei due termini: nello stato d'assedio, «mentre viene mantenuta la separazione tra momento legislativo e momento esecutivo, subentra una concentrazione all'interno dell'esecutivo; nella dittatura resta certamente in piedi la distinzione tra momento legislativo e momento esecutivo, ma la separazione viene rimossa giacché lo stesso

74. Si pensi, per fare un esempio, al concetto di individualismo esaminato precedentemente, nelle pagine iniziali di *Der Wert des Staates*.

75. Cfr. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie*, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 38 (1916), pp. 148-162; Id., *Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren*, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 38 (1916), pp. 783-797.

potere ha in mano sia la revoca che l'esecuzione delle leggi»[76].

Di nuovo al centro della riflessione vi è il rapporto tra legge e realizzazione del diritto, di nuovo si ripresenta il dualismo e la rottura tra il piano dell'universalità e quello della realtà concreta. Ma ora la rottura non è più puramente astratta, essa si carica di tutta la drammaticità di un'emergenza storica concreta, quale quella della guerra, che scuote l'ordine stabilito e che impone allo stato mediatore il compito di ricostituire la normalità. Nell'emergenza il ruolo dello stato come realizzatore del diritto viene esaltato e si ha una concentrazione di potere nell'esecutivo il quale, al fine di ristabilire l'ordine venuto meno, può sospendere le leggi costituzionali o emanare provvedimenti concreti temporanei atti a fronteggiare la situazione. Tuttavia tali provvedimenti tecnici, pur sospendendo la validità della norma generale, non possono però alterare il sistema legale esistente[77]: nel momento della più acuta rottura dell'ordinamento costituito, emerge l'assolutezza della mediazione operata dallo stato, e in particolare del suo potere esecutivo che rappresenta l'unico soggetto capace di ricostituire l'ordinamento anche a prezzo di una sospensione temporanea delle norme generali fondamentali[78]. Il dualismo tra norme e realizzazione del diritto si trasforma qui in contrasto tra norme e provvedimenti tecnici: l'amministrazione rivela nello stato d'emergenza la sua reale natura, quella di essere non semplice esecutrice di norme già prestabilite, ma un "potere" in senso proprio, cioè una concreta capacità di realizzare creativamente il diritto anche nell'attimo vuoto del silenzio o dell'impotenza della norma.

Lo stato d'emergenza diviene ora rivelatore non solo della natura del rapporto tra diritto e realizzazione del diritto, ma anche della natura dello stato e della sua evoluzione storica. Questa

76. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand*, cit., p. 156.

77. «Se dunque (come nel perfetto stato di diritto) ogni attività dell'autorità corrispondesse alla legge, allora la sintesi di tutti i poteri autoritativi nelle mani del detentore del comando militare significherebbe certo una concentrazione del potere, ma non un'abolizione del principio dello stato di diritto. Subentrerebbe soltanto un cambiamento di competenza, ma non una estensione di poteri.» (*ivi*, p. 149).

78. Molto acutamente Hofmann (*Legitimität gegen Legalität*, cit., p. 61) paragona questa sospensione della norma alla "sospensione teleologica dell'etica" che si trova in Kierkegaard (in particolare nell'opera *Timore e tremore*).

prospettiva emerge tra le righe dell'articolo *Diktatur und Belagerungszustand*, nel momento in cui Schmitt cerca di formulare in termini hegeliani la distinzione tra i due termini analizzati:

«Se sono ancora permesse formulazioni hegeliane, la distinzione sarebbe così da concepirsi: la precedente, indistinta, unitarietà del funzionamento statale era la posizione (tesi); la separazione dei poteri è la sua negazione (antitesi); lo stato d'assedio significa (in un ambito determinato) un ritorno alla posizione, mentre la dittatura è la negazione della negazione, in quanto supera (*aufhebt*) certo la separazione dei poteri, ma tuttavia la assume e presuppone.»[79]

La prospettiva schmittiana torna qui a rivelare il suo duplice piano, ermeneutico e storico, a proposito dello stato: la comprensione della struttura costitutiva della realtà-stato lascia intravvedere la dinamica storica che la attraversa. La rottura che si apre tra norme generali e realtà concreta non appartiene solo alla struttura del reale, ma anche alla sua dinamica storica: la crisi dello stato moderno è "crisi" che ne attraversa l'essere così come il divenire. È interessante notare come questa formulazione hegeliana della dialettica dello stato illumini la posizione successiva di Schmitt e riveli il punto di partenza delle sue ricerche successive sulla dittatura e sulla sovranità. L'unitarietà dei poteri dello stato assoluto rappresenta il momento dell'emergere della sovranità, il suo porsi "in sé", cioè il porsi della pura forma astratta dal suo divenire. La divisione dei poteri rappresenta il momento dell'estraneazione, dell'alienazione, della separatezza che la sovranità sperimenta dentro di sé, il momento della massima lontananza da sé in cui lo stato nella sua fase liberale annulla la propria sovranità alienandola alle parti sociali. Perché si ricomponga "l'universale concreto", cioè perché la dispersione nel reale riprenda forma e si superi la crisi, la frattura tra l'impotenza di una statualità ridotta a norma astratta e il dominio di poteri privi di ordine, forma, giuridicità, occorre passare attraverso la negazione della negazione, cioè attraverso una *Aufhebung* che superi, assumendola, la negazione, che ricomprenda il farsi storia di una forma astratta e ricostituisca la sovranità.

79. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand*, cit., p. 160.

4. *Incarnazione e visibilità*

L'ultimo scritto di questo periodo è un articolo teologico, anzi una "riflessione scolastica"[80], come Schmitt stesso la definisce, sul tema della visibilità della chiesa[81]. Al centro della riflessione su questo tema, Schmitt pone l'evento dell'Incarnazione, il fatto che Dio si sia fatto uomo; è questo evento che consente di porre alla base della trattazione del problema della visibilità della chiesa due affermazioni: «l'uomo non è solo nel mondo» e «il mondo è buono e ciò che in esso vi è di cattivo è la conseguenza del peccato degli uomini»[82]. È attorno a queste due affermazioni che si articolano le argomentazioni di Schmitt, riprendendo così da un lato temi trattati in *Der Wert des Staates*, quale il rapporto tra l'individuo e la legge, dall'altro accenni contenuti in *Theodor Däublers Nordlicht* a proposito della realtà del mondo e del male in esso presente.

80. Il termine "scolastica" non suona strano in un pensatore di formazione cattolica quale Schmitt, che nutriva in quegli anni un'esplicita ammirazione per il pensiero medievale. In una nota del già citato articolo *Die Buribunken*, egli scrive ironicamente di se stesso: «Schmitt si concede la concezione addirittura incredibile secondo cui tutto ciò che ancora c'è sulla terra di autentico rispetto a ciò che è spirituale, è eredità del cristianesimo medievale. Di questa eredità noi ancora viviamo come apprendisti che hanno scassinato la cassa postale, vivono un paio di secoli *in dulci jubilo*, per poi constatare cosa un mondo scristianizzato in realtà pensi dell'arte e della scienza» (C. Schmitt, *Die Buribunken*, cit., p. 91 in nota). Questa concezione del patrimonio spirituale moderno come eredità di quello medievale non è certo priva di rilevanza nell'elaborazione della teologia politica successiva e dell'interpretazione schmittiana della secolarizzazione, anche se cambierà il giudizio sugli "apprendisti", che non saranno più visti come scassinatori, ma come coloro che hanno messo in salvo le sacre reliquie.

81. C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, in "Summa", 1 (1917-1918), 2, pp. 71-80; tr. it. in Id., *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp. 71-85. Su questo articolo si vedano: F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978, pp. 149-169, specialmente pp. 160 ss.; V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, cit., pp. 81-82; C. Galli, *Mediazione e decisione: il rappresentare secondo Carl Schmitt*, in "Il Centauro", 1985, n.15, pp. 168-176. Il tema della visibilità della chiesa era un tema ampiamente dibattuto in quegli anni sia in campo cattolico che in campo protestante: dall'enciclica di Leone XIII *Satis cognitum* del 30 giugno 1896 che affermava la duplice natura della chiesa, visibile e invisibile, umana e divine, dunque "teandrica" come quella del suo capo Cristo, alle posizioni di Troeltsch, Harnack e più tardi Barth, tese piuttosto a distinguere le due dimensioni della chiesa.

82. C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, cit., p. 71 (tr. it. cit., p. 73).

Il rapporto con Dio, secondo Schmitt, non sottrae l'uomo al mondo ma al contrario lo costituisce come essere nel mondo e non come essere solitario. Il fatto che l'uomo sia solo e che spesso i rapporti umani siano avvertiti come illusori prova solo che il mondo è nel peccato e ha nostalgia di Dio che è solo. Ma dalla solitudine di Dio non si può derivare che l'uomo è più vicino a Dio nella solitudine fisica e psichica, sarebbe in tal caso più giusto dire «Padre mio» invece che «Padre nostro»: «Rifugiarsi in Dio non significa fuggire dal mondo o, addirittura, nel più puro spiritualismo abbandonare il mondo a se stesso come un oggetto incommensurabile per la religione, e trarre la sua legalità dal mondo stesso (allora, la cosa migliore nel mondo sarebbe un comando) invece che farla scaturire dalla bocca di Dio»[83].

La fede cristiana non porta dunque a uno spiritualismo disincarnato che preferisce consegnare il mondo al suo arbitrio piuttosto che ordinarlo secondo la legge di Dio. Il cristianesimo non è una pura esperienza psicologica il cui criterio di verità risiede nella soggettività individuale: il voler giungere a Dio direttamente, fuori da ogni mediazione, è paragonato da Schmitt alla tentazione subita da Cristo nel deserto di fronte all'invito di Satana a trasformare le pietre in pane[84]. Il cristianesimo non è la religione dell'immediatezza, ma quella della legge di Dio; ed è proprio perché il mondo è istituito da questa legge che l'uomo non può essere pura individualità. Se è vero che tutti gli uomini sono uguali di fronte alla legge e in particolare di fronte a questa legge, questo giudizio analitico può essere rovesciato nell'affermazione che la legge è ciò di fronte a cui si costituisce un'uguaglianza. Di fronte alla legge di Dio si costituisce non il dominio della soggettività individuale, ma l'uomo inserito in una comunità.

Questa concezione di Schmitt, secondo cui l'uguaglianza dei soggetti deriva dall'essere posti di fronte ad una legge comune, e non dal semplice appartenere ad una comune natura empirica, conferma il rapporto individuo-comunità quale era stato delineato in *Der Wert des Staates* e in parte lo chiarisce ulteriormente. Il

83. *Ivi*, p. 72 (tr.it.cit. - con lievi modifiche -, p.72).
84. Cfr. *ivi*, p. 73 (tr.it.cit., p. 73).

dualismo di fondo tra realtà e diritto da cui prende le mosse il pensiero di Schmitt sta a fondamento di questa concezione: poiché l'uguaglianza dei soggetti è un fatto giuridico, essa non può derivare da una realtà di fatto quale la natura, ma solo da un processo costruttivo. Questo carattere di non derivabilità dell'uguaglianza dalla natura umana è un elemento importante nel pensiero di Schmitt, perché esso caratterizzerà in modo costante l'intera sua riflessione non solo per quanto riguarda il ruolo dell'individuo, ma anche relativamente alla fondazione della democrazia.

L'uguaglianza umana è qui per Schmitt il frutto di una volontà divina che si esprime in una legge. Ma questa legge divina è diversa da tutte le altre leggi umane: mentre le leggi umane nel mentre fondano l'uguaglianza dei soggetti, vincolano questi all'ambito da loro delimitato, così che la loro libertà è sempre una libertà condizionata e il loro orizzonte è limitato, la legge divina invece, vincolando i soggetti, li rende assolutamente liberi. Non liberi di disubbidire alle leggi umane, ma liberi nell'ubbidire a queste, giacché la legge divina comanda la sottomissione all'autorità politica. Nessuna legalità terrena può preservare del tutto il singolo e nessuna istituzione, creata per proteggere l'individuo e per garantirgli l'espressione della sua personalità, potrà evitargli di soggiacere a ciò che l'ordine istituito gli richiede. La legalità divina libera in modo assoluto l'individuo, in quanto ne colloca la salvezza in un orizzonte ultramondano. Ma proprio la liberazione dell'individuo dai confini rigidi della legalità umana fonda in maniera assolutamente nuova e più profonda il valore dell'autorità umana, in quanto questa viene riconosciuta come umana e non divina, e, proprio in quanto umana - benché in ultima istanza fondata in Dio -, come vincolante da un punto di vista mondano. Senza questa assunzione da parte di Dio della legalità umana, l'individuo resterebbe vincolato entro i suoi confini:

«Ma Dio lo salva, in questo mondo, mediante un favoloso rivolgimento, fondando in se stesso ogni norma e facendola scaturire dalla propria bocca. Quando il cristiano ubbidisce all'autorità, poichè essa - limite e fondamento - viene da Dio, ubbidisce a Dio e non all'autorità. Questa è

l'unica rivoluzione della storia mondiale che meriti l'attributo di grande: attraverso il proprio riconoscimento il cristianesimo ha conferito un nuovo fondamento all'autorità mondana.»[85]

Siamo qui di nuovo alle radici della teologia politica: la distanza incolmabile tra l'universalità della legge e la realtà concreta dell'uomo singolo viene attraversata dalla mediazione di un'autorità che non è arbitraria, ma è teologicamente garantita dal fatto che legalità e autorità sono fatte scaturire dalla bocca di Dio. Ciò non significa che il potere mondano venga così sacralizzato dal suggello divino che ne garantisce l'assolutezza: non è l'autorità concreta che viene dichiarata sacra (questa, anzi, viene riconosciuta mondana proprio dall'apparire della autorità divina), si tratta del fatto che vi sia una legge e un'autorità che trova una fondazione ultima. Il riconoscimento da parte di Dio dell'autorità mondana non cancella la distinzione tra le due autorità: non si ha né una sacralizzazione del potere, né una mondanizzazione del sacro che rappresenterebbero entrambi un appiattimento della realtà su una sola dimensione, una sorta di monismo che contraddirebbe la posizione di fondo da cui Schmitt prende le mosse. Questo riconoscimento invece impedisce al dualismo di divenire un dualismo di tipo gnostico che sancisce due legalità irriconciliabili e condanna il mondo a se stesso dichiarandolo estraneo alla realtà spirituale.

La posizione di Schmitt considera invece la realtà umana come una realtà che porta dentro di sé la "separazione" (operata, per restare in ambito teologico, dal peccato originale), la divisione, il conflitto, e che tuttavia anela alla riconciliazione. Questa riconciliazione è però frutto della grazia di Dio, di una "mediazione" che lui stesso nella persona di Cristo opera. È cioè una mediazione che viene dall'alto, dall'oltre, non dal basso.

Questa mediazione non sopprime la separazione, il conflitto, l'abisso, essa getta un ponte attraverso di esso, un ponte attraverso il quale l'uomo può realizzare la legge di Dio che resterebbe altrimenti al di fuori della sua portata. Cristo realizza questa mediazione, è la mediazione stessa, perché porta con sé due nature, quella divina da cui proviene e quella umana che assume. Tra

85. *Ivi*, p. 74 (tr.it.cit., p. 77).

queste due nature egli è mediatore assoluto, perché unico (fuori di lui non c'è salvezza) ed efficace, egli è l'autentico "soggetto" capace di sottrarre gli uomini al dominio della causalità empirica e di fondarne la soggettività personale, cioè la possibilità di adempiere la legge. È dunque la mediazione che fonda il piano della personalità e della soggettività; fuori di questa, ossia nell'immediatezza, c'è solo la pura fattualità, lo scorrere degli eventi, il prevalere dell'oggettività.

«Ciò che a ragione può essere designato e percepito come 'personalità umana', esiste soltanto nell'ambito della mediazione fra Dio e il mondo terreno. L'uomo completamente assorbito in Dio è una persona singola tanto poco quanto lo è l'uomo completamente travolto dalla vita terrena. La singolarità dell'uomo si fonda soltanto sul fatto che Dio lo mantiene nel mondo; è un singolo nel mondo, e perciò nella comunità. Il suo rapporto *ad se ipsum* non è possibile senza un rapporto *ad alterum*.»[86]

Con questo si chiarisce ulteriormente la prospettiva esposta in *Der Wert des Staates* a proposito del significato del singolo e del suo ruolo all'interno dello stato; e il ruolo stesso dello stato viene rischiarato alla luce del parallelo con la mediazione operata da Cristo. Questa è la teologia politica: l'intrinseca "teologicità" del politico e della sua mediazione è il suo ripetere analogicamente la struttura della mediazione divina, la sua incarnazione nella realtà. Il porsi della soggettività di Cristo quale soggetto mediatore non costituisce un'applicazione della legge di Dio, bensì una scelta, una decisione che fonda e istituisce a sua volta la soggettività del singolo, cioè la sua possibilità di decidere in ordine alla propria salvezza. Analogamente il porsi della soggettività dello stato quale mediatore non deriva da una applicazione della legge bensì si fonda su una decisione, ed è di fronte a questa mediazione che gli individui vengono costituiti come soggetti, come personalità, dunque come comunità. L'essere nella comunità è intrinseco al fatto stesso di entrare in rapporto con questa mediazione, e sul piano teologico la comunità istituita dalla mediazione di Cristo è la chiesa che, come il suo capo, fonda le proprie radici su qualcosa di invisibile, ma si manifesta visibilmente agli uomini.

Dunque la visibilità della chiesa è fondata su questa analogia

86. *Ivi*, p. 74 (tr.it.cit., p. 77).

con l'Incarnazione di Cristo e mettere in discussione tale visibilità significa per Schmitt dubitare dell'umanità stessa del figlio di Dio, trasformare la realtà del suo farsi carne in un processo mistico irreale, affermare il postulato dell'immediato rapporto con Dio fino a pretedendere che Cristo si faccia uomo per ogni singolo in ogni momento e non soltanto quasi duemila anni fa in Palestina: «Ma questa non è più quell'incarnazione corporea, visibile, a cui il più interiore di tutti i cristiani, Kierkegaard, si è tenuto saldo con tanta violenza»[87].

Se gli uomini stentano a riconoscere l'essenza divina della chiesa nella sua natura visibile è perché la realtà umana è attraversata dal peccato e il peccato ha toccato ogni dimensione terrena. Affermare la visibilità della chiesa non significa perciò affermare la spiritualità di ogni suo atto: la visibilità della chiesa non si identifica con la sua concretezza fattuale, rappresenta bensì un movimento, una tensione, una dialettica di incarnazione in cui l'essenza non sta nell'oggettivazione concreta, nella mediazione concepita come risultato, ma invece in quella vista come compito. Ma proprio nel concepire la visibilità della chiesa come un compito e non come una realizzazione compiuta in sé, sta, secondo Schmitt, la possibilità di mantenere la fede in "questa" chiesa senza volerne realizzare una nuova ed alternativa. Chi nega la spiritualità della chiesa in nome di una chiesa radicalmente pura finisce per ipostatizzare ciò che è soltanto la concrezione storica e contingente di un processo di incarnazione mai compiuto. Chi invece coglie la visibilità della chiesa come dimensione dinamica, appartenente alla natura stessa della chiesa, come una perenne tensione a rendersi visibile, mantiene la possibilità permanente della critica verso ogni realizzazione storica senza per questo dover ricorrere alla creazione di una chiesa parallela. E, d'altra parte, è proprio questo dinamismo interno alla chiesa che, se da un lato può portare con sè il peso dell'impurità, dall'altro è ciò che permette di fondare una continuità dell'*officium,* attraverso - ma in qualche misura al di sopra - l'umanità dei propri membri. La chiesa resta così sempre «*peregrina in saeculo et pertinens ad civitatem Dei*»[88].

87. *Ivi*, p. 75 (tr.it.cit., p. 79).
88. *Ivi*, p. 78 (tr.it.cit., p. 82).

La visibilità della chiesa non è data dalla sua dimensione peccaminosa, ma al contrario dalla sua dimensione umano-divina. Attraverso l'Incarnazione di Cristo che ha assunto natura umana, l'umano è stato sottratto alla morte. La natura non si identifica con il male, la vita umana non si identifica con la morte. Attraverso l'Incarnazione si è ristabilita la gerarchia dell'essere: non la natura deriva dal peccato, ma il peccato è una degradazione di questa:

«la vita non è un fungo nato sulla morte, ma è la morte una caduta dalla vita; Dio non è neppure un prodotto della selezione naturale dei diavoli, ma il diavolo è il misero risultato di una caduta da Dio, come tutto il male è una caduta dal bene. Per questo, secondo la concezione cristiana, la legalità del mondo visibile è ugualmente buona per natura; la regolamentazione giuridica dei rapporti umani esisteva prima della malvagità e del peccato, e non ne è la conseguenza.»[89]

La prospettiva teologica fin qui esposta serve a Schmitt per ricollegarsi alla sua finalità giuridica e a fondare, nella crisi, la bontà naturale o meglio creaturale dell'ordinamento giuridico. Il diritto non è un insieme di regole scaturite dalla necessità di regolamentare la cattiveria umana. È invece connaturato all'essenza dell'uomo così come è stata voluta e creata da Dio. L'uomo è stato fin dall'origine inserito in una trama di relazioni giuridiche. Schmitt ricorda come S. Agostino sottolinei che il rapporto matrimoniale è precedente al peccato e diventi poi "forma" del rapporto tra Dio e l'umanità, tra Cristo e la chiesa, dunque "forma" della mediazione tra ideale e reale, testimonianza di come il visibile scaturisca dall'invisibile e continuamente rimandi all'unità divina che lo fonda. Dio stesso nel rivelarsi agli uomini sceglie di sottostare alla legalità della realtà naturale da lui creata e si fa parola, cioè realtà visibile, si fa carne sottoponendosi alle leggi degli uomini, e, per garantire l'unità della propria rivelazione attraverso le forme visibili diverse, egli si affida alla forma della successione legale su cui si fonda la chiesa. La successione legale è la forma attraverso cui la chiesa esprime l'unità di Dio e della creazione dentro il nastro lungo della storia, delle mediazioni arrischiate e contingenti; solo grazie a questa forma essa può rendersi visibile

89. *Ibidem* (tr.it.cit., p. 82).

nel temporale senza temere di smarrire la propria identità.

La visibilità diventa dunque, secondo Schmitt, un compito non solo per la chiesa, ma anche per i cristiani che invece spesso rendono il loro cristianesimo così invisibile da lasciar apparire il mondo come in preda al paganesimo e all'idolatria. Così conclude Schmitt:

«Dato che Dio si è realmente fatto uomo visibile, nessun uomo visibile può abbandonare il mondo visibile a se stesso. Altrimenti, troncherebbe il legame tra Dio e il mondo nel punto centrale, cioè proprio nell'uomo visibile. Allora egli finirebbe per avere non due anime, quanto piuttosto nessuna e avrebbe invece due ruoli: il cristiano "puro" serve Dio nella più stretta invisibilità, per poi servire separatamente Mammona nella più palese visibilità, orgoglioso di aver così liberato le cose spirituali dalla commistione logicamente impura con le cose temporali [...] La fede senza opere conduce ad opere senza fede; l'uomo, che era così rigoroso da considerare contraddittoria e disonesta ogni formulazione dell'infinità di Dio, e che, in nome di un'autentica onestà, taceva, perché ogni parola sarebbe stata menzogna, un domani, a meno che egli nello stesso giorno non metta in pratica l'annientamento della propria concreta visibilità, parlerà di nuovo, ma mentirà in nome di un'autentica onestà, affermando che solo la menzogna è l'espressione onesta di una natura mendace. Al posto della chiesa visibile subentra una chiesa del visibile, una religione dell'evidenza materiale; e questi uomini che rifiutavano tutto ciò che è ufficiale, perché mendace, giungono a qualcosa che è in se stesso più mendace di tutto ciò che è ufficiale, giungono al rifiuto ufficiale dell'ufficiale.»[90]

Quest'ultimo scritto di Schmitt pone con forza uno dei problemi centrali dell'intera riflessione dell'autore: il problema della mediazione e della sua visibilità, e tale problema si afferma entro un ambito di discorso teologico, come a ribadire l'intrinseca "teologicità" di ogni mediazione - secondo Schmitt - e dunque di ogni politica. Il dualismo, benché struttura fondamentale della realtà, situazione insuperabile di cui è necessario prendere atto e da cui la riflessione di Schmitt prende le mosse, non è la realtà originaria dell'uomo, bensì è il prodotto della caduta, del peccato, che ha introdotto la divisione nel mondo. Per questo il dualismo continuamente richiama ed esige una mediazione, per questo le due

90. *Ivi*, pp. 79-80 (tr.it.cit., pp. 84-84, con lievi modifiche).

sponde dell'abisso continuamente alludono a un ponte non solo che le congiunga, ma anche che restituisca ciascuna a se stessa. Ma la realtà del peccato impedisce che questa mediazione possa essere costruita dal basso, dalla parte del finito; essa può essere solo "concessa" dall'alto, per un atto di grazia spontanea dell'infinità. Questa mediazione salvifica che riconcilia la frattura - sia pur non togliendola - è operata, teologicamente, da Cristo, dall'infinito che si fa carne, che si rende visibile e finito. È questa mediazione che va ripetuta, secolarizzata - cioè resa visibile - ad opera di un'istanza quale la chiesa a livello religioso e lo stato a livello politico, istanza la cui efficacia non è garantita dalla propria realtà empirica, ma dal compito teologico di ripetere la mediazione.

Fino a questo momento il termine "teologia politica" non è ancora comparso negli scritti schmittiani, eppure il nesso tra teologia e politica e la loro analogia emerge con forza da queste prime opere. "Teologia politica" esprime qui l'intrinseca teologicità di ogni mediazione politica che, per essere efficace deve provenire dall'alto, deve cioè essere secolarizzazione di un'istanza trascendente, rappresentazione di essa. Ma solo un soggetto, cioè una personalità, può rappresentare: la pura oggettività (la norma astratta come il mezzo tecnico) non rappresenta, ma dissolve la possibilità stessa del porsi di una soggettività che ripeta la mediazione. Di fronte al dominio dell'oggettività del puro mezzo, solo la decisione di una soggettività può gettare un ponte sopra l'abisso e ricostituire l'ordine infranto.

PARTE SECONDA

LA CRISI DELLA MODERNITÀ. TEOLOGIA E MITOLOGIA POLITICA

IL ROMANTICISMO POLITICO COME CIFRA DELLA CRISI DEL PENSIERO MODERNO

Alla fine della prima guerra mondiale, la Germania è caratterizzata ancora da quella "situazione d'emergenza" su cui Schmitt aveva riflettuto durante gli ultimi anni del conflitto. Quando nel luglio 1919 egli viene congedato dall'esercito, ovunque si respira un'atmosfera di rivoluzione e di guerra civile. Proprio la drammaticità di questa situazione avrà un ruolo decisivo nello sviluppo del pensiero di Schmitt così come sull'orientamento di molta parte della cultura tedesca. Queste vicende storiche incidono d'altra parte non solo sul pensiero di Schmitt, ma anche sulla sua carriera professionale. Infatti, in seguito ai cambiamenti territoriali provocati dalla guerra, l'università di Strasburgo, in cui Schmitt si era laureato, viene chiusa e successivamente trasformata in istituzione francese. Di fronte all'impossibilità di proseguire lì la carriera accademica che egli vuole intraprendere, Schmitt decide così di restare a Monaco, dove, per interessamento di Moritz Julius Bonn, ottiene un posto alla *Handelshochschule*.

Sono questi anni molto fecondi dal punto di vista della produzione scientifica. Dal 1919 al 1923 Schmitt pubblica una serie di saggi di storia e di teoria politica in cui il suo pensiero giunge a manifestarsi in forma organica, riprendendo, sviluppando e sistematizzando le tematiche emerse negli scritti giovanili.

Nel 1919 esce *Politische Romantik*[1], un saggio sul romanticismo politico e in particolare sulla figura di Adam Müller[2], in cui,

1. C. Schmitt, *Politische Romantik*, München-Leipzig 1919, 2a ed. aumentata 1925, 3a ed. Berlin 1968 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr.it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Milano 1981. Nella prima edizione Schmitt aggiunge al proprio cognome quello della prima moglie Pawla Dorotic, sposata nel 1916. Il matrimonio fu annullato nel 1924. Dal 1922 in poi il cognome Dorotic non compare più nelle opere di Schmitt.

2. Adam Müller (1779-1829), dopo gli studi di diritto e di teologia, si convertì nel 1805 al cattolicesimo. In contatto con Gentz e von Kleist, in seguito alla pubblicazione della sua opera *Vorlesungen über die Elemente der Staatskunst* (3 voll., Berlin 1809), divenne il principale rappresentante della conce-

soprattutto nella seconda edizione arricchita[3], le componenti culturali del retroterra schmittiano assumono una configurazione più articolata e ordinata. Le parti teoreticamente più significative sono la *Premessa* alla seconda edizione e la parte seconda dal titolo *Struttura dello spirito romantico*, su cui soffermeremo la nostra attenzione.

1. *Il concetto di romanticismo*

La *Premessa* è caratterizzata, secondo uno stile già adottato negli scritti precedenti, da considerazioni di ordine metodologico, contenutistico e storico tese a determinare il concetto di romanticismo sul piano formale così come sul piano della dinamica storica e sociale. Come per il concetto di stato in *Der Wert des Staates*, così anche per quello di romanticismo Schmitt non procede descrivendo ed enumerando i tipi empirici, gli oggetti o le cose che storicamente sono state definite "romantiche", ma si dirige verso l'essenza del romanticismo stesso: il soggetto romantico e il suo rapporto con la realtà[4]. Il metodo schmittiano appare

zione romantica dello stato e della società. Critico di Adam Smith e dell'individualismo liberale, sottolineò nella sua opera i valori dell'autorità, della tradizione e della nazione che egli concepiva come un organismo capace di assorbire in sé i diversi elementi. Rilevanti ai fini della nostra analisi sono poi gli scritti *Die Lehre vom Gegensatz* del 1804, in cui egli tenta di superare la dicotomia kantiana soggetto-oggetto grazie all'idea di "polarità", e *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaft* del 1820 sul rapporto tra teologia e dottrina dello stato. Adam Müller viene assunto da Schmitt come tipo ideale di romantico politico. Così scrive Hugo Ball: «All'inizio della sua carriera, Nietzsche se la prende con il "filisteo della cultura", David Strauss, e in lui conduce al macello la piattezza criticistica del suo tempo. Schmitt se la prende con il "teologo di stato" Adam Müller, e in lui perseguita a morte la geniale ipocrisia del liberalismo». (H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, in "Hochland", 21 (1924), pp. 261-86, ripubblicato in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 100-115. La citazione è a p. 102).

3. In questa edizione del 1925 (a cui si riferisce la traduzione italiana citata) vi è, rispetto alla prima edizione, una premessa generale sul concetto di romanticismo politico del settembre 1924 e la ripresentazione di un articolo del 1921 (C. Schmitt, *Politische Theorie und Romantik*, in "Historische Zeitschrift", 123 (1921), pp. 377-397) che offre un inquadramento filosofico della problematica trattata.

4. Cfr. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., p. 5 (tr.it.cit., pp. 4-5): «...la definizione del romanticismo, cioè, non deve risultare da oggetti e temi sentiti

dunque orientato all'individuazione di una "forma" concettuale se non addirittura di una forma "dogmatica" del fenomeno, secondo una procedura che non ha motivazioni solo metodologiche: la ricerca della "forma" non è solo un artificio euristico, ma rappresenta più profondamente la ricerca dell'origine, della causa, della premessa di ogni fenomeno culturale: «tutte le espressioni dello spirito, ne siano consapevoli o no, hanno come premessa un dogma, ortodosso oppure eretico»[5].

Ogni presa di posizione nei confronti della realtà nasce da un atteggiamento metafisico, da un'idea, e dunque è quest'idea "madre", questo "dogma" che occorre individuare per comprendere il fenomeno nella sua essenza: «Come per tutte le spiegazioni che vogliano essere davvero corrette, anche in questo caso il miglior banco di prova sta nella metafisica: ciascun movimento spirituale si fonda infatti su di un atteggiamento ben determinato e caratterizzato rispetto al mondo, e su di una rappresentazione - anche se non sempre consapevole - di un'istanza ultima e di un centro assoluto»[6]. In quest'ultima affermazione Schmitt è ancora più esplicito. Alla base di ogni atteggiamento non vi é solo un "dogma", ma un'«istanza ultima», un «centro assoluto». La ricerca metodologica rivela qui la struttura fondamentale del reale: questo appare ordinato attorno ad un centro che si caratterizza per la sua "assolutezza", per il suo essere «istanza ultima». Ci si potrebbe domandare come questa struttura fondata su un centro ordinatore possa armonizzarsi con la struttura dualistica del reale che era alla base della visione schmittiana negli scritti giovanili. Ebbene, ci pare che queste due prospettive possano armonizzarsi se il «centro assoluto», l'«istanza estrema» viene considerata esattamente come l'istanza che opera la mediazione tra le due sponde del dualismo.

Anche nei confronti del romanticismo politico Schmitt è dunque alla ricerca di questo centro unificatore che possa in qualche modo definire l'essenza del fenomeno. In questa prospettiva Schmitt prende in esame la definizione di Seillière del romantici-

come romantici, come il medioevo o le rovine, ma deve fondarsi sul soggetto romantico stesso."

5. *Ivi*, p. 5 (tr.it.cit., p. 5, con una lieve modifica)
6. *Ivi*, p. 22 (tr.it.cit., p. 20).

smo come fede nella *bonté naturelle* dell'uomo, nella sua innocenza originaria. Rispetto ai tentativi di individuare l'essenza del romanticismo in un carattere "psicologico" oppure "nazionale", o ancora di definirlo quale semplice antitesi di altri movimenti (il razionalismo o il classicismo), la definizione di Seillière rivela una ben più ampia densità teoretica, una maggiore capacità di illuminare la natura del fenomeno. La fede nella bontà naturale dell'uomo è secondo Schmitt un principio filosofico che contiene un evidente nocciolo "teologico": si tratta della negazione del peccato originale, dell'affermazione di quello che Ernst Troeltsch - nella sua analisi sulle sette cristiane[7] - definisce come "diritto naturale assoluto". Di nuovo la riflessione schmittiana appare attenta non solo a rilevare il nocciolo teologico, ma singolarmente ritorna ad intrecciarsi con il problema della colpa da cui, sia pure a livello giuridico, aveva preso le mosse[8].

Pur avendo il pregio della dogmaticità, la definizione di Seillière possiede però tutti i limiti di una concezione dogmatica: è astratta e astorica e dunque non dà ragione della specificità storica del romanticismo. Questa definizione finisce per dissolvere il romanticismo in una categoria eterna dello spirito umano: da un lato ne mette così in luce la fondamentale dimensione antropologica, dall'altro non dà ragione della sua specificità storica.

La metodologia che Schmitt adotta nella ricerca dell'essenza del fenomeno appare qui oscillare tra una concettualizzazione dogmatica, formale, e una concettualizzazione storica più aderente all'esistenza concreta. Questa polarità, che già è emersa negli scritti giovanili, riflette le diverse componenti della formazione schmittiana: quella del formalismo neokantiano così come quella del pragmatismo. Si tratta d'altra parte di una polarità destinata a permanere anche in futuro: da un lato Schmitt sosterrà sempre la storicità, se non addirittura la politicità dei concetti, dall'altro rivendicherà la loro formalità, se non addirittura la loro categorialità. Né questa polarità appare eliminabile se si tiene presente

7. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922, 3a ed. 1977, pp. 160 ss. e 377 ss.; tr. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1941, pp. 210 ss. e 490 ss.

8. La dissertazione di Schmitt del 1910 è, come abbiamo visto, incentrata sul problema della colpa.

che la forma per Schmitt non è extratemporale, ma è sempre il prodotto, il "prender forma" del movimento storico: se ogni movimento storico ha alle sue spalle un dogma, un atteggiamento metafisico, parallelamente ogni dogma, nella sua veste espressiva e nel suo manifestarsi, è la formalizzazione di un processo storico esistenziale. Questa forma - avverte Schmitt - non deve essere concepita come un mascheramento della realtà, come una copertura ideologica o sovrastrutturale di una dinamica economica sottostante: la forma è il momento essenziale in cui un processo storico si consolida in un ordine senza il quale esso resta vuoto e sterile. L'epoca attuale interpreta la forma come maschera ingannevole, nascondimento della realtà, ma secondo Schmitt questa interpretazione deriva dalla incapacità stessa della nostra epoca di produrre una forma, di consolidarsi in un ordine:

«Alla lunga, tutte le istituzioni e le forme ecclesiastiche e statali, tutti i concetti e le argomentazioni giuridiche, la pubblica ufficialità, ed anche la stessa democrazia, una volta divenuta forma costituzionale, tutto ciò viene sentito come velo, facciata, inganno ed orpello. Le parole raffinate o grossolane con cui si esprimono questi concetti, sono più numerose ed efficaci della maggior parte dei corrispondenti termini che venivano usati nei tempi passati; più efficaci ad esempio, di quel concetto di *simulacra*, di cui si serviva, come di una caratteristica parola d'ordine, la letteratura politica del XVII secolo. Oggi, allo stesso modo, si teorizzano ovunque vere e proprie "scene" artificiali, dietro le quali si nasconderebbe la realtà effettuale in movimento; ma è proprio qui che viene allo scoperto l'insicurezza della nostra epoca, insieme alla sua radicata sensazione di essere ingannata. Un'epoca che non riesce a trarre dai suoi princìpi nessuna grande forma e nessuna capacità rappresentativa, cade necessariamente in simili stati d'animo, ed è portata a considerare tutto ciò che è formale ed ufficiale come una menzogna. Nessuna epoca può esistere senza forma, né può avere soltanto un aspetto economico: la nostra, non riuscendo a trovarne una sua propria, si impadronisce di migliaia di surrogati, presi dalle solide forme di altri tempi e di altri popoli, per poi rifiutare i surrogati stessi, proprio perché non autentici.»[9]

Questa incapacità di giungere ad una forma, caratteristica dell'epoca presente, è per Schmitt in stretta relazione con il romanticismo stesso. L'arte romantica ha proclamato la liberazione

9. *Ivi*, p. 19 (tr.it.cit., pp. 17-18).

da ogni forma, da ogni centro ed ordine spirituale e ha fatto di sé - cioè dell'estetica - l'unico centro di riferimento. Ogni "prender forma" è considerato negativamente, è un morire, un cristallizzarsi, uno sfiorire dello slancio creativo dello spirito. Dissolto ogni ordine oggettivo dell'universo, ogni elemento privo del suo centro finisce per fluttuare nell'universo casuale del romanticismo; perduta ogni sua valenza oggettiva, ogni elemento trova il suo significato nell'essere usato come semplice pretesto per una creazione artistica del soggetto: «I fatti della vita religiosa, morale, politica e scientifica si drappeggiano in panni fantastici, e vengono trattati dai romantici - ne siano questi consapevoli, o non - soltanto come pretesti per la loro produttività artistica e critica»[10].

La forma del romanticismo è dunque questa dissoluzione di ogni forma nell'infinita creatività del soggetto. Il centro del romanticismo è questa perdita di ogni centro, di ogni ordine oggettivo nell'universo casuale e solitario dell'individuo: il romanticismo è insomma definito da Schmitt come "occasionalismo soggettivizzato"[11].

L'*occasionalismo* concepisce il mondo come slegato da ogni ordine causale, come semplice "occasione" per l'esercizio dell'infinita volontà e libertà di Dio; i fatti, gli eventi storici non sono più ordinati in una connessione meccanica o teleologica, non vi è un rapporto sensato tra gli avvenimenti così che l'uno possa spiegare l'altro o renderne possibile la previsione: da ogni oggetto può scaturire un effetto sorprendente, perché l'oggetto non ha più in sé un valore ma è semplice pretesto per l'attività creatrice del soggetto capace di trarre un'opera d'arte da ogni cosa. Il romanticismo vuole trasformare e trasfigurare il mondo in un'immensa opera d'arte: secondo l'espressione di Novalis, «ogni cosa è l'inizio di un romanzo senza fine»[12]. E ancora: «L'oggetto è privato di ogni sostanza, di ogni essenza, di ogni funzione reale; è soltanto un punto concreto, su cui fluttua il gioco della fantasia romantica»[13].

Il romanticismo è dunque per Schmitt una forma di occasionalismo, ma rispetto al modello classico dell'occasionalismo di

10. *Ivi*, p. 23 (tr.it.cit., p. 20).
11. *Ivi*, p. 24 (tr.it.cit. p. 21).
12. *Ivi*, p. 121 (tr.it.cit., p. 127).
13. *Ivi*, p. 123 (tr.it.cit., p. 129).

Geulincx o di Malebranche, è una forma di occasionalismo soggettivizzato. Nella sua formulazione tradizionale l'occasionalismo dissolveva la causalità del mondo, ma operava questa dissoluzione per far posto alla causalità autentica e assoluta di Dio: il dualismo cartesiano di anima e corpo, interno ed esterno, poneva il problema del rapporto tra fenomeni psichici e fenomeni fisici, tra volontà e azione, e l'occasionalismo risolveva tale problema individuando nell'azione di Dio la causa "sincronica" degli eventi psichici e fisici. Non siamo noi che agiamo , ma è Dio che agisce in noi: noi siamo semplici spettatori. In realtà, come osserva Schmitt, questa prospettiva non risolve il dualismo cartesiano, ma si limita a rinviare ad un "terzo" superiore, ad un "deus ex machina" trascendente e assolutamente esterno al mondo. Di nuovo riemerge come sfondo del pensiero schmittiano il dualismo tra ideale e reale, tra spirito e materia e la necessità di trovare un superamento dello stesso, una mediazione. Ma il superamento operato dagli occasionalisti rappresenta una soluzione puramente illusoria: è il rifugiarsi in un luogo ideale "sopra" i conflitti, non è l'affrontare la contraddizione, il "viverla" fino in fondo, il gettare un ponte concreto attraverso l'abisso. Anche i romantici di fronte ai conflitti, al dualismo - che pure essi avvertono - non prendono posizione, ma rinviano a un "terzo"superiore (sia esso lo Spirito, il popolo, la comunità, la Storia) in un'infinita migrazione verso ciò che è perpetuamente "altro" rispetto alla realtà, senza mai incarnarsi in essa, ma inseguendo invece una progressiva disincarnazione.

2. *La crisi del pensiero moderno*

Nell'analisi delle radici filosofiche dell'occasionalismo e del romanticismo Schmitt approfondisce la natura e la genesi teoretica di quel dualismo che negli scritti giovanili appariva come la struttura fondamentale della realtà. È con l'inizio dell'epoca moderna che si apre all'interno dell'orizzonte filosofico la coscienza del dualismo tra pensiero ed essere, soggetto ed oggetto, ideale e reale. Da un lato con Cartesio la filosofia ricerca il proprio fondamento nell'interiorità del pensiero abbandonando la realtà ester-

na, dall'altro con Copernico l'uomo e la terra cessano di essere al centro della realtà e le scienze naturali abbandonano l'antropocentrismo. La filosofia moderna, Kant compreso, resta dunque segnata da questo dualismo tra pensiero ed essere e dalla ricerca, da parte dell'uomo, di ritrovare un rapporto con la realtà che è andato perduto. Il razionalismo moderno è per Schmitt un tentativo di superare il dualismo, ma esso non fa che sancire questa spaccatura rinchiudendo il pensiero nella sua perfezione formale e il mondo nel suo meccanicismo. Ma la ricerca di una nuova "presa" sulla realtà da parte del pensiero moderno non si ferma alle costruzioni razionalistiche, altre correnti di pensiero, giudicando il razionalismo inadeguato e fuorviante, ricercano un diverso rapporto con il reale.

Secondo Schmitt si possono individuare quattro forme di opposizione al razionalismo cartesiano animate da questa tensione di restituire la realtà allo spirito: un'opposizione filosofica che da Spinoza giunge a Hegel e cerca di superare il dualismo tra pensiero ed essere ritrovandone l'unità; una corrente misticoreligiosa i cui maggiori esponenti sono Madame Guyon, Antoinette Bourignon, Fénélon e Poiret; una tendenza storico-tradizionalistica rappresentata da Vico e, infine, una corrente di sentimentalismo lirico-estetizzante il cui primo rappresentante è Shaftesbury.

Il romanticismo si colloca in questo quarto tipo di opposizione al razionalismo appartenendo così nell'interpretazione schmittiana all'ambito estetico: si serve di concetti filosofici presi dalla filosofia del suo tempo, da Kant, Fichte o Schelling, ma ne fa un uso puramente sentimentale, evocativo, non giungendo così ad una vera presa di posizione filosofica.

Il romanticismo si oppone dunque al razionalismo e ricerca un nuovo rapporto con la realtà ma è proprio qui che fallisce. Il romantico da un lato vuole attingere la realtà, quella realtà il cui accesso egli giudica precluso al razionalista, dall'altro vede ogni realtà come limitata, povera, infinitamente banale rispetto all'idea di cui essa dovrebbe essere incarnazione, assolutamente inferiore rispetto alla "possibilità". Questa è la vera categoria del romantico, la "possibilità": di fronte alla realizzazione concreta egli si rifugia in una possibilità più alta e così all'infinito. «Così - scrive Schmitt - si rovesciano anche i rapporti tradizionali: non è più la

possibilità, la forma astratta, ad essere vuota, ma la realtà, il contenuto positivo»[14]. La possibilità non necessariamente appartiene al futuro, essa può appartenere anche al passato, come una sorta di paradiso perduto, di primitività ingenua, di infanzia felice del fanciullo che ha davanti a sé infinite possibilità. Questo si rende particolarmente evidente in Rousseau e nella sua concezione dello stato di natura che tanto affascinò i romantici. Questo concetto secondo Schmitt non corrisponde tanto ad una realtà teoretica o storica ma ad una realtà puramente immaginaria e sentimentale: la ricerca di una nuova realtà nasconde il desiderio di evadere dalla realtà presente.

«La realtà limitata è vuota; una possibilità che si sia realizzata, una decisione che sia stata presa, sono prive di fascino e di illusione, sono stupidamente malinconiche come un biglietto di lotteria dopo l'estrazione o come un "calendario dell'anno passato". Solo l'ingenuità dei primitivi è una situazione felice, ma solo negativamente, e non per i suoi contenuti positivi; è l'illusione non ancora infranta, è l'eterna promessa di un'eterna forza, una possibilità che si conserva sempre perché non si realizza mai.»[15]

Da ciò è facile capire come questo "oltre" dei romantici, questo paradiso passato o futuro, sia diverso da ogni paradiso religioso: dal paradiso buddistico che dissolve ogni realtà presente ma anche ogni realtà possibile, così come dal paradiso cristiano che si colloca dopo il Giudizio, che esige una decisione e un'incarnazione nella realtà: «...l'al di là, insomma, non è il generico "altrove" né il generico "altrimenti" dei romantici.»[16] Già da questa distinzione Schmitt prefigura una netta antitesi tra romanticismo e cattolicesimo, come risulterà più oltre.

Questa condanna della realtà, questo richiamarsi continuo a possibilità più alte da parte del romanticismo non deve però far pensare che il romanticismo distrugga la realtà e il mondo esterno. Esso non può cancellarla perché non ne ha né la forza né la volontà, preferisce adattarvisi: in realtà i romantici nonostante le loro pretese sovversive non vogliono cambiare le cose, non vo-

14. *Ivi*, p. 99 (tr.it.cit., p. 107).
15. *Ivi*, p. 102 (tr.it.cit., p. 110).
16. *Ivi*, p. 104 (tr.it.cit., p. 112).

gliono sostituire l'ordine presente con un nuovo ordine bensì dissolvere ogni ordine possibile facendo della realtà un semplice giocattolo, un pretesto, appunto un'"occasione" per esprimere la creatività dell'Io. Il romantico dice di ricercare la realtà, ma in verità ricerca solo se stesso e cercandosi non si trova mai.

La ricerca del romantico appare così condannata a restare insoddisfatta, ma questo risultato non porta alla disperazione, non ha un esito tragico come ci si potrebbe aspettare. La disperazione lascia il posto all'ironia, al distacco verso tutto e perfino verso di sé, nulla è preso sul serio e tutto si conclude in un gioco illusorio. Il romantico crede di raggiungere la realtà e di governarla, ma finisce per cogliere solo l'apparenza.

«La "ricerca della realtà" si è conclusa appagandosi dell'apparenza. I romantici si erano slanciati ad afferrare la realtà del mondo, e, una volta superato il mondo, della totalità cosmica; invece di tutto ciò hanno ottenuto soltanto proiezioni e riassorbimenti, prolungamenti e abbreviazioni, il punto, il circolo, le ellissi e gli arabeschi: insomma, un *ludus globi* animato, cioè soggettivizzato. Sono riusciti ad evitare il contatto brutale con le cose, ma solo perché hanno perduto ogni rapporto con le cose stesse; a chi li osserva nei loro scritti, nelle loro lettere e nei loro diari, tutti alle prese con la manipolazione dell'universo, vengono talvolta in mente i fraudolenti, nell'Inferno di Swedenborg: seduti in una stretta botte, osservano passare sopra di sé delle figure meravigliose, che scambiano per il vero mondo, e, quel mondo, credono anche di esser destinati a governarlo.»[17]

Rispetto all'occasionalismo tradizionale il romanticismo ha un esito ancor più fallimentare: mentre quello tradizionale, illudendosi di superare il dualismo cartesiano e di recuperare un rapporto autentico con la realtà, finiva per dissolvere ogni cosa nella volontà di Dio assolutamente libera, il romanticismo dissolve ogni cosa nell'attività creatrice del soggetto, di un soggetto apparentemente onnipotente ma in realtà impotente.

Questa è la caratteristica del romanticismo, quella di essere "occasionalismo soggettivizzato", e qui sta la sua modernità, nell'aver sostituito al Dio creatore il soggetto umano quale istanza assoluta. L'ordine dell'essere, la catena della causalità che costi-

17. *Ivi*, pp. 113-114 (tr.it.cit., p. 121).

tuisce la realtà, viene dissolto non per esser riconsegnato nelle mani di un assoluto, di un Dio capace di ricomporlo e di ridare senso ad ogni frammento, ma per giacere quale materia informe ai piedi di un Io singolare che , incapace e restio ad assegnarli un significato, ne fa un semplice pretesto per l'espressione casuale ed arbitraria dei propri stati emozionali. Con ciò l'ordine non è ricomposto, ma trasformato in un carosello di forme. Il soggetto umano che è qui divenuto l'istanza assoluta, il Dio dell'occasionalismo tradizionale, è l'«individuo singolo, isolato ed emancipato»[18], l'individuo della società liberale. E in questo il romanticismo mostra la sua radice borghese:

«Soltanto in una società minata dall'individualismo la produttività estetica del soggetto poteva porsi come centro spirituale della realtà; soltanto in un mondo borghese si poteva costringere l'individuo, spiritualmente isolato e lasciato a se stesso, a farsi carico di tutti quei pesi che un tempo erano invece ripartiti fra le diverse funzioni gerarchiche dell'ordinamento sociale. Soltanto in una società di questo tipo l'individuo privato può venire abbandonato ad essere il sacerdote di se stesso, e - come conseguenza del valore centrale della religione - ad essere anche il poeta, il filosofo, il re di se stesso, ad esser l'architetto che si erige la cattedrale per il culto della propria personalità: in questo sacerdozio privato sta la radice ultima del romanticismo e dei fenomeni romantici».[19]

3. *Romanticismo e secolarizzazione*

In questa analisi del romanticismo e della sostituzione in esso di Dio con l'individuo singolo considerato istanza assoluta, si riaffaccia nella riflessione schmittiana il tema della secolarizzazione. Questo tema era emerso negli scritti precedenti in una duplice prospettiva: quale processo ermeneutico rivelativo della struttura della realtà e quale processo storico di sostituzione e cambiamento di valori, dal primato dei valori spirituali a quello

18. *Ivi*, p. 141 (tr.it.cit., p. 146).

19. *Ivi*, p. 26 (tr.it.cit., p. 24). Nella sua recensione a *Politische Romantik* Lukács, pur condividendo il giudizio di Schmitt sulla natura occasionalistica del romanticismo e sulla sua origine "borghese", critica però l'analisi schmittiana perché generica e incapace di ricondurre questa forma di pensiero borghese alla sua base storico-sociale (cfr. G. Lukács, *"Politische Romantik"*, in "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", 13 (1928), pp. 307-308).

dei valori mondani. In *Politische Romantik* questa duplice prospettiva viene ulteriormente approfondita. Seguiamo l'analisi di Schmitt:

«Al giorno d'oggi esistono molti atteggiamenti metafisici in forma secolarizzata; l'uomo moderno ha sostituito Dio con entità terrene, come l'umanità, la nazione, l'individuo, lo sviluppo storico, o anche la vita in quanto tale, puro movimento privo di valore spirituale. Nonostante tutto, questi atteggiamenti sono ancora "metafisica", e sia il pensiero che i sentimenti ne conservano il preciso carattere; la metafisica è qualcosa di inevitabile [...] Può invece mutare ciò che gli uomini considerano come istanza suprema ed assoluta, e Dio può essere sostituito da altri fattori, terreni ed immanenti. Ciò di cui qui si parla come di "secolarizzazione", non ha nulla a che fare con altri avvenimenti, pur molto importanti ma puramente esteriori, che s'impongono senz'altro da un punto di vista storico o sociologico, come ad esempio il fatto che la chiesa sia sostituita dal teatro [...] Le modificazioni della metafisica vanno ancora più a fondo di questi fenomeni secolarizzati, estetici, psicologici e sociologici, del resto troppo poco conosciuti: ciò che importa è il fatto che, pur conservandosi la struttura e l'atteggiamento metafisico, si presentano fattori e istanze assolute sempre nuove.»[20]

La secolarizzazione non è solamente un processo storico o sociologico di mondanizzazione, più profondamente essa, nel compiersi storicamente e sociologicamente, rivela la struttura della realtà: una struttura intimamente metafisica, che cioè inevitabilmente rimanda a un assoluto, a un centro, a un'"istanza suprema". Questo centro può mutare, il posto di questa istanza assoluta può venir occupato da un fattore mondano, ma questa sostituzione non significa eliminazione dell'istanza suprema, anche se poi, naturalmente, si tratta di verificare se un fattore mondano è in grado di svolgere la funzione di centro ordinatore. La secolarizzazione non è la caduta di ogni riferimento ad una sfera sacrale, ad un centro trascendente ordinatore, è invece la rivelazione - nella sua mutazione e trasformazione storica - della struttura permanente del reale.

Ogni realtà storica, così come ogni immagine del mondo, ha un nucleo metafisico, cioè si ordina e si struttura attorno ad un centro ordinatore che è considerato istanza suprema. Nel processo

20. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., pp. 23-24 (tr.it.cit., pp. 21-22).

storico e sociale della secolarizzazione ad un centro ordinatore se ne sostituisce un altro, ma non per questo scompare l'esistenza di *un* centro ordinatore che costituisce «la più alta forma di realtà e la suprema fonte della legittimità»[21]. Nel processo di trasformazione della società il nuovo centro ordinatore si sostituisce al precedente assumendone funzioni e attributi.

È questo ciò che avviene nella cultura occidentale quando, nel corso del XVIII secolo, al Dio trascendente della vecchia metafisica si sostituiscono due nuove entità: l'*umanità* e la *storia*. Ciò che viene eliminato non è la trascendenza, l'assolutezza e l'onnipotenza di Dio, ma il suo contenuto positivo, cioè il Dio tradizionale. Al suo posto, con le stesse funzioni e caratteristiche, vengono collocate le nuove divinità del secolo. Eliminando - o meglio, come più tardi dirà Schmitt, "neutralizzando" - Dio, non scompare la divinità e la trascendenza, né eliminando il potere della teologia, scompare la teologicità del potere. Se l'umanità e la storia vengono sostituite a Dio, l'azione dell'umanità nella storia, cioè la politica, assurge a nuova religione: «...la politica è così divenuta una faccenda religiosa, e l'uomo politico si è trasformato in un sacerdote della repubblica, della legge, della patria»[22]. I conflitti politici assumono il carattere fanatico delle lotte religiose (Schmitt fa l'esempio dei giacobini) e gli avversari vengono trattati al pari degli atei e degli eretici.

Quanti per primi hanno colto l'intrinseca teologicità della politica sono, nell'analisi schmittiana, proprio i critici della teoria rousseauiana e giacobina: Bonald, Burke, De Maistre, i controrivoluzionari. È in particolare Bonald a cogliere «le analogie esistenti fra la rappresentazione teologico-filosofica di Dio e l'ordinamento politico della società»[23], per cui le teorie politiche river-

21. *Ivi*, p. 86 (tr.it.cit., p. 94).

22. *Ivi*, p. 87 (tr.it.cit., p. 94). Questo processo di "sacralizzazione" della politica nel corso dell'Ottocento era già stato notato da Kierkegaard:"..tutta la mentalità moderna si riduce a quella maledetta caricatura della religione che è la politica." (S. Kierkegaard, *Papirer* X/4 A 83; tr.it. *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Brescia 1980-1983, vol.8, p. 216). Sul rapporto tra religione e politica in Kierkegaard mi permetto di rinviare al mio saggio *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in S. Kierkegaard*, Bologna 1983, in particolare pp. 112-122, e all'articolo *Kierkegaard e la "teologia politica"*, cit.

23. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit.,p. 88 (tr. it. cit., p. 96).

berano le immagini di Dio che una determinata epoca elabora e realizza. Così la concezione di un Dio creatore e ordinatore del mondo, di un ente divino personale, corrispondeva al principio monarchico di un sovrano assoluto che nella sua persona esprimeva l'autorità e la "provvidenza"; il Dio del deismo, astratto ed estraneo al mondo, quasi puro ente di ragione, trovava una puntuale analogia nell'ordinamento della monarchia costituzionale in cui "il re regna ma non governa" e quasi assiste impotente al farsi della storia del mondo; fino all'ateismo che aveva come parallelo storico il socialismo e l'anarchia.

Secondo Schmitt - come si vedrà più oltre nella *Politische Theologie* - questa analogia tra rappresentazioni teologiche e concezioni politiche è stata individuata da Leibniz ed ha «il suo fondamento nell'identità metodologica di numerosi concetti teologici e giuridici, particolarmente di diritto pubblico»[24]. Si tratta dunque di un'analogia strutturale e metodologica tra teologia e politica non solo a livello della realtà ma anche al livello della teoria.

L'incontro con la filosofia politica dei controrivoluzionari che ci è testimoniato in queste pagine di *Politische Romantik* è fondamentale per lo sviluppo del pensiero schmittiano. Attraverso Bonald e De Maistre e successivamente Donoso Cortés (a cui si accompagneranno naturalmente Machiavelli, Bodin e Hobbes) la formazione giuridica di Schmitt e le sue passioni letterarie e filosofiche si aprono ad orizzonti teoretici più ampi: la preoccupazione costante è sempre quella del giurista, quasi del "tecnico" ordinatore dei rapporti istituzionali, ma lo sguardo si allarga, l'argomentazione si distende, abbraccia le coordinate della filosofia della storia, dell'antropologia, della filosofia della cultura.

Ciò che Schmitt assume dai controrivoluzionari non è solamente l'«*identité dans les principes des deux sociétés, religieuse et politique*», è anche il rifiuto del razionalismo in campo politico e giuridico, un rifiuto che già negli scritti giovanili era emerso. Alla base delle teorie controrivoluzionarie vi è «l'esplicita convinzione che il diritto e lo Stato non possono sorgere dall'attività razionale e pianificatrice del singolo individuo».[25] L'ordinamento

24. *Ivi*, p. 89 (tr.it.cit., p. 96).
25. *Ivi*, p. 153 (tr.it.cit., p. 161).

giuridico e statuale non sono l'opera di «un processo di "costruzione" dottrinario e artificiale» ma il prodotto del «corso del tempo, della situazione dei rapporti storici, della natura della cose»[26]. Non si tratta dunque di un'operazione modellistica della ragione astratta ma piuttosto dell'evoluzione concreta della dinamica storica di un popolo, di un'intera società. All'iniziativa della ragione individuale o di quella della massa, al principio astratto dell'"umanità" illuminata, giudicata incapace di produrre costruzioni e istituzioni durevoli - appunto perché non radicate nel tempo - i controrivoluzionari contrappongono la *Nazione*. La *Nazione* non è l'umanità astratta ma è una determinazione storica della società umana, limitata entro precisi confini spaziali. È precisamente questa collocazione spaziale, territoriale, geografica, questa assunzione del limite e del confine come elemento identificatore che consente alla nazione di costituirsi come tale e di darsi ordinamenti stabili.

Il diritto è essenzialmente delimitazione di uno spazio[27]. L'umanità illimitata è un "Dio rivoluzionario" che rifiuta ogni incarnazione storica e lungi dal produrre ordinamenti concreti si dissolve in un oceano di astrazioni, così come la tensione ad eliminare ogni confine esprime la illusione di un dominio arbitrario dell'uomo sulla storia e sulla realtà, di una libertà assoluta, non condizionata nè situata. A queste pretese della ragione "illimitata" i controrivoluzionari oppongono la storia:

«Il correttivo che fa da contrappeso all'illimitata sregolatezza rivoluzionaria, è l'altro dei due demiurghi, la Storia. Questa è infatti il Dio conservatore, che restaura ciò che l'altro ha rivoluzionato e che costituisce la generica comunità umana in popoli storicamente concreti; questi proprio al fatto d'essere limitati devono la possibilità di essere vere e proprie realtà sociologiche e storiche, e di avere leggi e linguaggi particolari come espressione della loro individualità nazionale e spirituale. Che un popolo esista in modo "organico", nel suo *Volksgeist*, lo si può accettare solo storicamente; ciò implica che, al contrario di quanto accadeva in Rousseau, il popolo non è più il supremo signore di se stesso, ma è solo il prodotto di uno sviluppo storico. L'idea di un domi-

26. *Ivi*.
27. Questo tema diverrà centrale nella riflessione di Schmitt nel secondo dopoguerra, soprattutto nelle opere *Land und Meer* e *Der Nomos der Erde*.

nio arbitrario sulla storia è la tipica idea rivoluzionaria, che ha come presupposto la possibilità umana non solo di "costruire" ma anche di creare; tale presupposto, del resto, lo si ritrova alle radici di ogni attività degli uomini».[28]

La storia non è solo "demiurgo" in quanto ordina la vita dei popoli all'interno dei limiti e dei confini di uno spazio determinato conferendo loro identità sociale e culturale; è anche giudice degli accadimenti e delle istituzioni in quanto li sottopone alla verifica della "durata". Il permanere nel tempo, il "durare", è criterio di validità decisivo per un ordine sociale: solo ciò che dura è reale. La "forma" di un ordinamento sociale è la sua stabilità, la sua capacità di incanalare il divenire storico al proprio interno controllandolo. L'importanza della religione a fondamento di una società sta proprio in questa motivazione: solo la religione è in grado di far "durare" le istituzioni offrendo loro un fondamento eterno sottratto al tempo dissolutore[29].

Il dibattito tra '700 e '800, tra rivoluzionari e controrivoluzionari, appare agli occhi di Schmitt come un dibattito teologico-politico, come una lotta per affermare un nuovo principio ordinatore dopo la caduta dei modelli tradizionali: l'umanità e la storia si contendono lo scettro, umano e divino, nell'età della secolarizzazione. Chi giungerà al definitivo superamento della "vecchia metafisica" unendo nella sintesi le due nuove forze dell'umanità e della storia, sarà Hegel: la storia è il movimento dello spirito del mondo e il popolo, che esprime l'umanità nella sua concretezza, è una determinazione dello stesso spirito. La forza della proposta hegeliana sta proprio nell'aver tolto questi due elementi dalla contrapposizione astratta a cui erano stati consegnati dal dibattito tra rivoluzionari e controrivoluzionari facendoli giocare dialetticamente insieme. La prospettiva hegeliana unisce così il massimo di carica rivoluzionaria col massimo di potenzialità restauratrice.

28. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., p. 91 (tr.it.cit., pp. 98-99).

29. Cfr. *ivi*, p.91 (tr.it.cit, p.99). Schmitt cita M. de Bonald, *Oeuvres*, Paris 1819, vol.I, p. 193; J. de Maistre, *Du Pape*, Paris 1821 (2a ed.), p.318; J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid 1851, ora in Id., *Obras completas*, a cura di C. Valverde, 2 voll., Madrid 1970, vol. II, pp. 499-702; tr.it. *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. Allegra, Milano 1972, pp. 48 ss.

È a questa stessa sintesi, ereditata da Hegel, che Schmitt ascrive la forza del marxismo: il protagonista è qui il proletariato, rappresentante autentico del popolo e dell'umanità intera, la sua affermazione nella storia è l'affermazione dell'umanità stessa. Con Hegel e Marx la secolarizzazione appare dunque compiuta:

«Nonostante gli elementi reazionari e nonostante l'uso di una terminologia cristologica riscontrabili in Hegel, non era più possibile ritornare al vecchio dio della metafisica cristiana; Stahl dimostra la sua superiorità intellettuale, nell'affermare senza incertezze che l'hegelismo è il nemico delle epoche cristiane; pertanto, afferma, da parte sua egli aderisce alla filosofia di Schelling, che dopo il 1809, aveva ritrovato l'idea di un Dio personale».[30]

Troviamo qui un ulteriore elemento importante nell'interpretazione della secolarizzazione che Schmitt ci offre: in questo processo egli non individua solo una sostituzione del Dio tradizionale con i nuovi dèi dell'umanità e della storia, ma anche un passaggio da un Dio *personale* a dèi impersonali. È questo un processo che trova il suo parallelo nelle dinamiche del politico e della sovranità: anche a questo livello ritroviamo lo stesso passaggio da un potere personale, quale quello del sovrano assoluto, a un potere impersonale quale quello dello stato liberale.

È in questa dinamica storica che si colloca il romanticismo, nel pieno di questa svolta, e il suo limite fondamentale sta proprio nell'incapacità di vivere questa svolta assumendo una presa di posizione, facendo i conti fino in fondo con la secolarizzazione: «Ciò che vi è di essenziale nella situazione spirituale dei romantici è che, nella lotta fra le due nuove divinità (umanità e storia), questi si tirano indietro, per salvaguardare la loro personalità soggettiva»[31]. Da un lato dunque i romantici sono consapevoli della dinamica storica, sono pienamente immersi nel processo di secolarizzazione, dall'altro essi temono di venir ingoiati nelle due forze che stanno per affermarsi: spersonalizzati nell'umanità, dissolti nella storia. Per questo si aggrappano come unica risorsa

30. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., p. 95 (tr.it.cit., p. 103).

31. *Ivi*, pp. 95-96 (tr.it.cit., pp. 103-104). Su questo si vedano le osservazioni di Carlo Galli nella sua presentazione alla traduzione italiana di *Politische Romantik*, cit., pp. X-XVI.

all'Io individuale e cercano di neutralizzare l'umanità e la storia trasponendole sul piano poetico e mitico, fino a recuperare il Dio personale della vecchia metafisica per salvaguardare la personalità del loro Io individuale. In questa affannosa ricerca va letta, secondo Schmitt, la conversione di molti romantici al cattolicesimo: come il tentativo di salvare se stessi, il proprio soggettivismo, senza dover prendere una decisione. In realtà il cattolicesimo in quanto tale esige una scelta, un'assunzione di responsabilità e per questo i romantici si trovano costretti o a trasformare il cattolicesimo in un nuovo pretesto per l'espressione della propria soggettività estetica o ad abbandonare il proprio soggettivismo, a cessare cioè di essere romantici. Tra cattolicesimo e romanticismo si instaura così - come meglio vedremo più oltre - un contrasto irriducibile[32].

Col venir meno del modello teologico-politico tradizionale (il Dio personale della vecchia metafisica e il sovrano personale) i due elementi determinanti di quel modello, ossia la *presa sulla realtà* da parte dell'ideale e la *personalità* del potere si divaricano. Da un lato l'ideale, rincorrendo la realtà, si spersonalizza nell'umanità e nella storia, dall'altro l'istanza personale si ritrae dalla storia e si svuota di ogni potere regredendo nell'attività ludica del soggetto romantico.

4. *Il romanticismo politico*

Su questo sfondo teoretico e storico si colloca il fenomeno specifico del romanticismo politico. È questo per Schmitt un fe-

32. L'accenno alla decisione, all'*aut-aut* a cui la fede cristiana mette davanti e che secondo Schmitt contrasta con il romanticismo, è accompagnata nel testo da una nota su Kierkegaard. Kierkegaard viene definito "l'unico grande romantico" in quanto nel suo pensiero sarebbero presenti gli elementi tipici del romanticismo: ironia, concezione estetica, contrasto tra possibilità e realtà, tra finito e infinito. La soluzione kierkegaardiana - la fede dell'"individuo singolo e isolato, esistente in forma cosciente soltanto nel rapporto diretto col Dio cristiano" incompatibile con ogni comunità fondata su valori umani - non interesserebbe però il romanticismo politico. L'interpretazione di Kierkegaard come pensatore romantico, che Schmitt avanza, è assai discutibile: filologicamente piuttosto infondata, era tuttavia comune nell'ambito della *Kierkegaard-Renaissance* d'inizio secolo. Ciò che qui interessa notare è comunque la presenza di questo autore all'interno del panorama schmittiano, ora esplicitamente richiamato a proposito della "decisione".

nomeno assai ambiguo caratterizzato da una molteplicità di posizioni diverse: nell' universo dei romantici si trovano rivoluzionari assieme a controrivoluzionari, individualisti accanto a solidaristi, e così via. Ma una volta individuata l'essenza teoretica del romanticismo nell'occasionalismo soggettivizzato è possibile, secondo Schmitt, individuare anche la traduzione politica di tale atteggiamento. L'occasionalismo romantico è un atteggiamento non solo metafisico, ma anche etico e pratico. Come ogni realtà è ridotta a pretesto, semplice *occasio* per l'espressione della genialità creativa, così anche ogni azione non è un responsabile effetto di un convincimento interiore assunto come causa, ma è semplice attività riecheggiante uno stato d'animo, un sentimento, un'affezione del momento. Il romanticismo dissolve così il mondo interiore in un affastellarsi di sensazioni sempre nuove, in una sorgente inesausta di passioni, e il mondo esterno in un insieme di fatti tra loro slegati, connessi solamente dall'attività del soggetto. La realtà in sé non ha più significato, ogni senso le è conferito dal soggetto creatore; dunque ogni situazione è indifferente o, al più, può presentarsi come più o meno interessante da un punto di vista estetico.

Questa indifferenziazione della realtà finisce per tradursi sul piano politico in un'accettazione dello *status quo*: rivoluzionari nello spirito, i romantici non hanno interesse per la trasformazione del mondo giacché da questo non possono venire che semplici occasioni per romanzi, avventure, giochi fantastici, e nonostante le apparenze, sono caratterizzati da un certo quietismo: «È questo un tipo di quietismo che potrebbe essere definito "passività legittimistica": nonostante poco prima la realtà esteriore sia stata completamente svuotata di essenza, viene tuttavia riconosciuta in quanto tale, e si nega la possibilità di modificarla».[33]

Il romanticismo politico che Schmitt prende in esame è in particolare quello di area tedesca, sviluppatosi negli ultimi anni del '700 e all'inizio dell'800 sulla scia della Rivoluzione Francese. Il dibattito politico è incentrato sull'origine del diritto e dello stato: da un lato vi è l'influenza di Rousseau che considera il diritto e lo stato un prodotto dell'attività razionale degli individui e che secondo Schmitt sta alla base delle riflessioni che in quegli anni

33. *Ivi*, p. 140 (tr.it.cit., p. 146).

Kant, Fichte, Feuerbach, Schlegel, Schelling elaborano, dall'altro vi è - come abbiamo già visto - la prospettiva dei controrivoluzionari come Burke, Bonald, De Maistre che nega l'origine razionalistica e individualistica dell'ordinamento giuridico e statuale.

Da questa contrapposizione prendono le mosse in ambito romantico alcune teorie sullo stato. Schelling giunge a rifiutare ogni visione dello stato come costruzione meccanica e lo definisce piuttosto come un "organismo spirituale", come un'opera d'arte in cui convergono scienza, religione e arte. Schlegel pone a fondamento dello stato il sentimento di amore e fedeltà e disegna un modello di stato familiare-feudale. E infine Adam Müller, colui che per Schmitt rappresenta il "tipo ideale" di romantico politico, definisce lo stato come la "totalità di tutte le attività umane", la grande unità in cui tutte le contraddizioni e le contrapposizioni, sia sociali che esistenziali, si riconciliano, l'entità superiore a cui i cittadini devono volgere "cuore, affetto e sentimento". L'esito pratico di queste posizioni è un sostegno alle monarchie feudali e cetuali, ma ciò che a Schmitt interessa sottolineare è come in ambito romantico non si giunga a nessuna autentica teoria dello stato né ad un'autentica presa di posizione politica. Né vi si può giungere a causa dell'atteggiamento metafisico di fondo del romanticismo: quell'occasionalismo soggettivizzato che cerca di dissolvere ogni conflitto in un "terzo superiore" mai definito, ma solo sentimentalmente evocato. I romantici finiscono per risolvere la politica in estetica: l'attività si traduce in passività, la trasformazione della realtà in trasfigurazione letteraria.

Ma questa passività, questa contemplazione indifferente, questa dissoluzione di ogni conflitto in giochi fantastici, è secondo Schmitt l'antitesi di ogni atteggiamento politico autentico. Quest'ultimo si fonda sulla capacità di distinguere e di decidere:

«..non dovrebbe esser difficile distinguere questa passività organica e innata dalle esitazioni e dalla prudenza che un uomo politico veramente attivo si vede imporre dalla sua esperienza e dai suoi stessi fini. Il criterio della distinzione risiede nella presenza o nell'assenza della capacità di decidere fra il giusto e l'ingiusto: è questo il principio di ogni energica azione

politica, sia dei rivoluzionari, che si richiamano al diritto di natura o ai diritti umani, sia dei conservatori, che si rifanno ad una legittimità storica».[34]

In questo passo di Schmitt emergono alcuni nodi importanti della sua dottrina. Riemerge innanzitutto la decisione come atto qualificante la soggettività politica: solo chi decide - in quanto è capace di decidere - fa politica, esprime cioè la propria personalità e responsabilità storica di fronte alla situazione. Negli scritti precedenti la decisione era la cerniera capace di ricomporre la frattura tra ideale e reale, qui in *Politische Romantik* ritroviamo la stessa problematica. Il romanticismo è posto sullo sfondo del processo "decisivo" di secolarizzazione, coè di manifestazione della struttura della realtà che esige un'istanza assoluta precedente. Di fronte all'impotenza dell'ordine tradizionale, all'incapacità della "normalità" di spiegare e reggere la realtà, occorre una decisione. Ma questa decisione assume ora una nuova caratteristica destinata a divenire centrale nel pensiero schmittiano: la decisione non ha una dimensione per così dire soltanto verticale - dall'alto al basso, cioè dall'ideale al reale - ma ha anche una dimensione orizzontale. In quanto "scelta" è sempre scelta *di* qualcosa e rifiuto di qualcos'altro, è cioè presa di posizione, assunzione di una parte e rifiuto di un'altra. Se la politica è decisione, la decisione è distinzione e dunque la politica porta con sé la distinzione tra le parti. Già in questo passo viene alla luce il nocciolo della teoria dell'*amicus-hostis* che troveremo in *Der Begriff des Politischen*.

Occorre ora chiarire la relazione tra questi due elementi, tra la decisione e la distinzione. Non si tratta, come si potrebbe esprimere in termini classici, di una decisione operata dalla volontà sulla base di una distinzione precedente dell'intelletto o della ragione. I poli dell'*aut-aut* non sono dati precedentemente alla scelta, ma sono da questa costituiti: l'autentico *aut-aut* non è tra il giusto o l'ingiusto ma tra "presenza o assenza della capacità di decidere". Solo in quanto è posta la capacità di decidere, cioè l'esistenza di una soggettività politica, è possibile parlare di scelte politiche, così come - *mutatis mutandis* - nella riflessione di Kierkegaard la "scelta" è scelta non tra bene e male, poli che solo nella sfera etica hanno

34. *Ivi*, p. 161 (tr.it.cit., p. 169).

senso, ma tra scegliere e non scegliere: «il mio *aut-aut* non indica la scelta tra il bene e il male; indica la scelta colla quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto di bene e male. Perciò non importa tanto scegliere di volere il bene o il male, quanto di scegliere il fatto di volere; ma in questo modo vengon posti di nuovo il bene ed il male. Quello che importa non è tanto la riflessione come quel battesimo della volontà che dà ad essa carattere etico»[35]. L'esteta è propriamente colui che non sceglie: l'interlocutore polemico di Kierkegaard si avvicina qui al romantico di Schmitt incapace di decidere e costantemente proteso a inventare un mondo fantastico in cui rifugiarsi e risolvere e dissolvere i conflitti della realtà: «Sarebbe dunque incongruo presumere che il romanticismo abbia qualche rapporto con decisioni e giudizi giuridici o morali: ogni norma gli appare piuttosto come tirannia antiromantica, e ogni decisione di tipo giuridico o morale gli sembrerebbe priva di senso e lo manderebbe a pezzi. Il romantico non è quindi in grado di appartenere coscientemente a un partito, con decisione autonoma».[36] Il soggettivismo estetico, così come quello romantico, finiscono per avere un esito contraddittorio: quello di dissolvere non solo la realtà ma anche il soggetto stesso.

Con questo Schmitt può giungere alla sua tesi centrale: il romanticismo politico è una *contradictio in adiecto* perché il romanticismo in quanto tale è essenzialmente impolitico. Incapaci di teorie così come di decisioni politiche, i romantici restano al di sotto della politica ovverossia del governo della realtà. La realtà, quella realtà ormai separata dal pensiero da un abisso, resta tragicamente distante; il baratro che la secolarizzazione ha rivelato e la cui rivelazione impone all'uomo moderno la scelta di gettarsi attraverso un fragile ponte, resta aperto. Sul ciglio del burrone il romantico solo con se stesso contempla la ricerca perduta della realtà e intende il suo fallimento come una nuova, altissima, mai evocata, situazione letteraria.

«Ogni vera attività politica - sia che consista nella tecnica di conquistare, conservare, o ampliare la potenza politica, sia che si fondi su deci-

35. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, Copenhagen 1843; tr.it. parziale in *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di R. Cantoni, Milano 1976, p. 45 .

36. C. Schmitt, *Politische Romantik*, cit., p. 172 (tr.it.cit., p. 178).

sioni giuridiche o morali - si trova in intima contraddizione con l'essenza estetica del romanticismo»[37]

Se questa è l'essenza del romanticismo politico, secondo Schmitt, è facile capire come esso non possa in alcun modo confondersi con il pensiero controrivoluzionario né con il pensiero cattolico in genere. I controrivoluzionari sono capaci di teoria e di decisione politica, scelgono una parte, la parte della restaurazione contro quella della rivoluzione, mentre per i romantici ogni parte è indifferente giacché ogni parte si presta alla creatività estetica, così come ogni parte può essere superata in un "terzo superiore". Nei testi romantici si trovano spesso argomentazioni riprese dal pensiero controrivoluzionario, ma si tratta solo di evocazioni ideali; di fronte alla possibilità e al rischio che tutto ciò possa trasformarsi in "realtà", il romantico fugge sdegnato e impaurito.

Il "terzo superiore", in cui i romantici si rifugiano sfuggendo il contrasto e la scelta politica, è la religione. Ma questa riscoperta della religione non deve far pensare ad un parallelismo tra romanticismo e cattolicesimo. Certo sia il romanticismo che la chiesa cattolica si oppongono al razionalismo del XVIII secolo, ma ciò non vuole dire che la chiesa cattolica, «questo splendido edificio di ordine e di disciplina, di chiarezza dogmatica e di precisione morale» appartenga al «Pantheon romantico, insieme a tutti i geni, le sette e i movimenti possibili»[38]. Non può esservi autentica adesione al cattolicesimo per un romantico. Innanzitutto perché ciò richiede una scelta, una decisione che il romantico rifiuta - nel momento in cui sceglie, cessa di essere romantico; in secondo luogo perché il romanticismo, nella sua metafisica, ha sostituito Dio con il soggetto individuale e dunque quando i romantici parlano di Dio, religione, chiesa, intendono sempre costruzioni dell'Io o comunque realtà prive di significato oggettivo, intrinseco.

Nessuna realtà assoluta ha posto nell'universo romantico se non è in funzione dell'io individuale. L'aura religiosa di cui il romanticismo si riveste appare più vicina alla teosofia che non al cattolicesimo: «Quanto più la chiesa cattolica è stata oggetto di

37. *Ivi*, p. 222 (tr.it.cit., p. 233).
38. *Ivi*, p. 9 (tr.it.cit., p. 8).

interesse da parte di romantici, quanto più ha saputo porre al proprio servizio le tendenze romantiche, tanto meno essa stessa come, del resto, anche le altre potenze mondane - è stata, in prima persona, portatrice di romanticismo»[39].

5. *Romanticismo e cattolicesimo nella Germania degli anni Venti*

L'accanimento di Schmitt contro il romanticismo politico è evidentemente condizionato dal momento storico in cui egli scrive[40]. La Germania uscita dalla prima guerra mondiale appare lacerata tra rivoluzionari e controrivoluzionari, timorosa e insicura è alla ricerca di una propria identità culturale. È in questa ricerca di identità, o meglio in questa riflessione sulla propria identità, che si colloca la ripresa del romanticismo considerato un fenomeno tipicamente tedesco e dunque capace di ridare identità e inoltre efficacemente in sintonia con le nuove esigenze spirituali che la crisi del positivismo aveva indotto. Dopo la crisi del razionalismo e del positivismo vi è in Germania un ritorno neo-romantico non solo a livello artistico e letterario, ma anche a livello politico: l'anelito alla riconciliazione, all'unità, all'infinito che supera ogni limitatezza e ogni confine non poteva non essere sentito nella Germania ma anche nell'Europa che usciva dalla prima guerra mondiale. E tuttavia, secondo Schmitt, il romanticismo non offre risposte autentiche a queste esigenze, ma solo fuga consolatoria sul piano estetico. Il romanticismo coglie il processo di secolarizzazione, coglie cioè la caduta degli dèi che avevano abitato fino ad allora il cielo dell'Europa occidentale, ma non lo accetta, si rifiuta di fare i conti fino in fondo con questo processo tirandone tutte le conseguenze teoriche e pratiche. È sì espressione del pensiero soggettivo che avverte la frattura che si è aperta tra sé e la realtà, è sì coscienza del dualismo tra ideale e reale e dell'abisso che si è aperto, ma non ha una seria volontà di colmarlo, di gettarvi sopra un ponte, preferisce restare chiuso nella

39. *Ivi*, p. 76 (tr.it.cit., p. 81).

40. Per la recezione di *Politische Romantik* e per la sua influenza diretta e indiretta si veda J. W. Bendersky, *Politische Romantik: Intellectual Critique and Enduring Scholarly Influence*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 465-490. Sul tema del "romanticismo politico" e sulla collocazione dell'opera di Schmitt nel dibattito su questo tema, si rimanda a C. Galli, *Presentazione* alla traduzione italiana citata, pp. V-XXXI.

sfera di cristallo dell'Io al di qua del baratro a contemplarlo in cerca di ispirazione letteraria. Per questo Schmitt è caustico nei confronti del romanticismo politico, perché esso rischia di creare la facile illusione di poter risolvere i problemi che pur coglie: il romanticismo politico non può essere una scelta politica né per il popolo tedesco[41] né, tanto meno, per il mondo cattolico tedesco.

Al romanticismo guardavano con simpatia in quegli anni anche correnti del mondo cattolico, definite da alcuni «neo-romanticismo cattolico»[42], ed è in polemica nei loro confronti che Schmitt vuole sottolineare il contrasto insanabile tra romantici-

41. Il giudizio negativo di Schmitt sul romanticismo politico in relazione alla formazione della cultura nazionale tedesca non venne condiviso da Meinecke nella sua recensione a *Politische Romantik* (cfr. F. Meinecke, *Besprechung der Schrift "Politische Romantik"*, in "Historische Zeitschrift", 121 [1920], pp. 292-296). Meinecke, pur riconoscendo che «il nuovo sentimento storico, il crescente sentimento nazionale non sono da attribuire al romanticismo», ritiene innegabile un certo contributo del romanticismo alla formazione dell'identità tedesca soprattutto se si considera il romanticismo non come frutto di circoli ristretti ma come più generale movimento culturale. Per il resto il giudizio di Meinecke sull'opera di Schmitt è ambivalente: da un lato egli accusa Schmitt di essere lui stesso romantico e di mancare di obiettività, dall'altro gli dà atto della fecondità di alcune sue intuizioni: «L'autore stesso non è immune del tutto da una certa versatilità e scorrevolezza romantica. Spesso gioca a palla in modo romantico con i propri pensieri, li lancia in alto, li riprende abilmente, salta qua e là con le sue considerazioni. In questo modo non risponde sempre all'esigenza di una visione delle cose coerente, chiara e serena. Ma, se ci si rassegna a questo e si scosta il fogliame lussureggiante, si trovano in esso anche molti frutti validi e maturi. Lo scritto, tra i più significativi scritti nell'ultimo decennio sul romanticismo, [...] dimostra una conoscenza filosofica diffusa e stringente, grandi letture storiche, e, dove le sue antipatie non lo traggono in inganno, anche una inconsueta finezza e acutezza nell'analisi dell'oggetto storico». (*ivi*, p. 293). L'accusa a Schmitt di essere lui stesso un romantico sarà più tardi ripresa da numerosi critici: cfr. tra questi K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, cit.; C.G.v. Krockow, *Die Entscheidung*, cit., pp. 82-92; J. Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Köln-Opladen 1958, p. 213: «L'opposizione di Schmitt contro l'ideologia dell'emancipazione e dell'illuminismo ha la struttura di un apocalittico romanticismo di origine e, in quanto tale, è pura negazione e regresso...».

42. Così per esempio Ernst Troeltsch ricorda come Max Scheler citi più volte Adam Müller: cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1922, 2a ed. 1977, vol. III, p. 298; tr. it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Napoli 1985. Nello stesso testo si trova anche un giudizio sull'opera di Schmitt: «il libro è uno dei più significativi per la comprensione del romanticismo, purtroppo è pervaso da un moralismo che sembra vicino al neokantismo con una inclinazione fortemente di parte»(*ivi*, p. 286 in nota).

smo e cattolicesimo. Il dibattito sul romanticismo all'interno del mondo cattolico tedesco è ricostruito da Alfred von Martin in un articolo del 1925[43]. La linea di separazione tra romanticismo e cattolicesimo era già stata tracciata da un saggio di Karl Muth, direttore della rivista "Hochland"[44], del 1909[45]. Secondo Muth il romanticismo è caratterizzato da una soggettività assolutamente svincolata da ogni autorità, che dunque utilizza la religione per dare la forma più elevata ai propri sentimenti. Nel momento in cui i romantici si convertono al cattolicesimo cessano perciò di essere romantici in quanto l'essenza del romanticismo è quella di una tensione infinita che non può, in quanto non vuole, mai raggiungere il compimento.

Il saggio di Muth fu seguito da numerosi altri interventi che diedero vita ad una sorta di nuovo "classicismo cattolico": «Dietro a tutto ciò c'è un ideale di *Weltanschauung* ben preciso: quello del nuovo classicismo cattolico che si richiama sul piano religioso a Guardini e all'abate Ildefons Herwegen, sul piano estetico a Herman Hefele, su quello giuridico-politico a Carl Schmitt»[46].

43. A. von Martin, *Romantischer 'Katholizismus' und katholische 'Romantik'*, in "Hochland", 22 (1925), pp. 315-337. Per un quadro del dibattito culturale del mondo cattolico tedesco in quegli anni, con riferimento all'opera di Schmitt: cfr. P. Tommissen, *Carl Schmitt e il "renouveau" cattolico nella Germania degli anni Venti*, in "Storia e politica", 14 (1975), pp. 481-500, in particolare pp. 481-487; R. Esposito, *Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in "Il Centauro", fasc. 16 (genn.-apr. 1986), pp. 103-139; E. Fattorini, *Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del Zentrum*, in G. Corni - P. Schiera (edd.), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1986, pp. 241-284.

44. Rivista culturale cattolica mensile, "Hochland" fu fondata da Karl Muth nel 1903 con l'esplicito intento di superare la ghettizzazione culturale in cui i cattolici si trovavano nella Germania di allora. Negli anni Venti divenne il punto di riferimento di molti cattolici come Scheler, Adam, Guardini. Anche Schmitt collaborò alla rivista con alcuni saggi. Su "Hochland" si vedano: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, München 1927; K. Ackermann, *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus*, München 1965. Sui rapporti tra Schmitt e la rivista "Hochland": cfr. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 50 ss.

45. Cfr. K. Muth, *Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis*, Kösel 1909.

46. A. von Martin, *Romantischer 'Katholizismus'*, cit., p. 316. È interessante notare il parallelo che von Martin individua tra Schmitt e Guardini all'inizio degli anni Venti, definendoli entrambi rappresentanti del "classicismo cattolico" in opposizione al neoromanticismo. Come vedremo più oltre, il parallelo tra

A questa posizione di "classicismo cattolico" si contrapponevano invece quanti consideravano il romanticismo un titolo d'onore per il cattolicesimo. Non a caso - notava von Martin - da questi circoli usciva la critica a un cattolicesimo puramente "negativo", antiromantico e antiprotestante, e il desiderio di un cattolicesimo soltanto positivo e aperto.

Nei confronti dell'opera di Schmitt il giudizio di von Martin, che da parte sua assume un atteggiamento mediano rispetto alle due posizioni contrapposte sopra delineate, è un giudizio critico. Già nel 1924[47] egli recensisce *Politische Romantik* sottolineandone i toni da *pamphlet*: secondo von Martin, l'opposizione di Schmitt al romanticismo deriva da una visione puramente giuridica del cattolicesimo simile a quella di De Maistre, da una trasformazione del cattolicesimo in puro *Kirchengedanke*. Per questo aspetto Schmitt viene definito uno "Spengler cattolico". Secondo von Martin il cattolicesimo di Adam Müller non è certo quello dell'*entweder-oder*, della decisione, ma piuttosto quello di un *sowohl-als* che porta con sé l'aspirazione positiva ad una autentica riconciliazione degli opposti. Tale aspirazione è però da giudicarsi positiva: «Certo l'*aut-aut*, il "kierkegaardianismo cattolico" o "decisionismo", è un valore incontestabile. Ma, nello stesso tempo, non si nasconde in esso anche un pericolo? Il pericolo di una falsa esclusività, che conduce necessariamente al torpore, in quanto chiude ermeticamente l'accesso dell'aria? Il pericolo di un sistema senza vita - questo orrore di tutto il romanticismo! E non avviene forse che tale "romanticismo" è aborrito solo là dove esso si rende autonomo e dominante, e che invece là dove rimane un impulso, esso garantisce proprio quella vitalità interiore senza la quale la mera forma diviene forma vuota?»[48].

Schmitt e Guardini si farà particolarmente interessante a proposito del saggio schmittiano sul cattolicesimo romano.

47. A. von Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität*, in "Deutsche Viertelsjahrhefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 2 (1924), pp. 367-417.

48. A. von Martin, *Romantischer "Katholizismus"*, cit., p. 317. Von Martin condivide l'analisi schmittiana sull'occasionalismo, sul culto dell'io e sull'incapacità di decidere presenti nel romanticismo, ma sottolinea come il romanticismo non possa considerarsi uno stato durevole o costitutivo di una posizione artistica o culturale. Schmitt sbaglia nel considerarla una posizione definitiva, è piuttosto una fase, un atteggiamento, una componente e in quanto tale può rive-

Benché lo scritto di Schmitt sia indubbiamente rivolto a polemizzare con alcune prese di posizione a lui contemporanee specialmente nel mondo cattolico, il significato di *Politische Romantik* non può chiaramente ridursi a questo scopo immediato. Con questo scritto egli vuol tirare una sorta di bilancio non solo del pensiero romantico, ma anche di altre correnti culturali dell'epoca contemporanea. Si tratta insomma di un tentativo di ricostruzione della crisi dell'epoca moderna da un punto di vista particolare, quello del pensiero. In altre opere successive analizzerà questa crisi da un punto di vista delle istituzioni politiche o del diritto. Leggendo *Politische Romantik* ci si accorge come non sia solo il romanticismo a fallire nell'arduo compito di creare una nuova mediazione teoretica e politica per l'epoca contemporanea: questo fallimento è assai più vasto. Ripercorriamo, interpretando, il pensiero di Schmitt.

La realtà è segnata dal dualismo tra ideale e reale, un dualismo che però allude ad una unità originaria e dunque aspira ad una ricomposizione ed esige e postula una "mediazione". Tale mediazione può essere realizzata solo da una decisione di un soggetto

stire anche un ruolo positivo, può aiutare a riscoprire il senso del mistero, del miracolo, del sacro: «Il romanticismo esprime sempre una mancanza di punti vitali. Per questo in esso vi era una nostalgia così forte della religione - ma proprio la nostalgia dimostra che esso non possedeva la religione. E tuttavia già questa nostalgia era un progresso rispetto allo stadio dell'Illuminismo autocompiaciuto e della sua sterilità religiosa. E tuttavia quella nostalgia è il segno di una nuova vitalità [...] Hanno certo ragione questi ultimi corifei che non si stancano di insistere a dire che il cattolicesimo è "classicità". Ma c'è anche una classicità rigida e morta; e c'è anche un cattolicesimo rigido e interiormente morto. Per questo un pezzettino di romanticismo serve al bene. Di certo il romanticismo in sé non ha niente a che fare con il cattolicesimo - anzi il romanticismo goduto a dismisura è veleno. Ma in piccole dosi è uno stimolante molto benefico. E ci sono momenti in cui il corpo ha bisogno di questi stimolanti» (*ivi*, p. 336). Ma accanto a chi - come von Martin - accusava Schmitt di criticare il romanticismo in quanto poco cattolico, vi era chi, al contrario, lo accusava di essere antiromantico perché cattolico, cioè perché troppo legato al modello di unità classico tipico delle monarchie ispano-francesi - e dunque straniere - e poco radicato nella tradizione tedesca (cfr. C. Brinkmann, *Carl Schmitts Politische Romantik*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 54 [1925] , pp.530-536). Infine tra i recensori di quest'opera schmittiana va ricordato anche G.von Below, *Zum Streit um die Deutung der Romantik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 81 (1926), pp. 154-162, che critica l'interpretazione di Schmitt in quanto questa vedrebbe nel romanticismo solo il lato soggettivistico, dimenticando che esso è anche fede in potenze assolute.

che si faccia luogo di incarnazione dell'ideale nella realtà, dell'universale nel particolare. Questa mediazione, in quanto incarnazione dell'ideale, è centro ordinatore della realtà, l'istanza assoluta, "decisiva" attorno a cui la realtà, altrimenti condannata alla frammentazione, prende forma. L'epoca moderna segna la crisi della mediazione ordinatrice del reale operata dalla chiesa cattolica e nella crisi si riapre il dualismo tra ideale e reale, tra pensiero ed essere. Ad esprimere la nuova mediazione in campo politico sarà lo stato moderno, ma in *Politische Romantik* Schmitt si limita ancora al campo culturale. In questo campo è il razionalismo che tende a porsi come chiave esplicativa del reale, ma questo razionalismo, nell'analisi schmittiana, finisce per andare incontro a un fallimento: invece che lanciare un ponte tra pensiero ed essere, esso rinchiude il pensiero in un astratto formalismo e consegna la realtà ad un bruto meccanicismo.

Di fronte al fallimento del razionalismo si sviluppano - come abbiamo visto - quattro tentativi di riconciliare pensiero ed essere: quello di Spinoza e Hegel, quello mistico-religioso, quello storico-tradizionalistico e quello sentimentale estetizzante. A quest'ultimo si ricollega il romanticismo con l'esito negativo che abbiamo visto. Ma in realtà anche gli altri tre tentativi, benché qualcuno assai più fondato, non riescono a porre un nuovo centro unificatore del reale.

Quello mistico-religioso, come è facile capire, finisce per negare la realtà a favore di un "tuffo" nell'assoluto, e dunque lungi dal costituire un ponte tra pensiero ed essere preferisce eliminare uno dei due termini in questione. Il tentativo hegeliano ha per Schmitt ben altra consistenza: Hegel è colui che riesce ad operare la sintesi tra le due entità assolute dell'umanità e della storia che hanno sostituito il Dio della metafisica tradizionale. Hegel ha in questo modo fatto giustizia dei romantici, tuttavia, nell'analisi di Schmitt, la sua prospettiva non appare autenticamente risolutiva. Schmitt, a questo punto del suo itinerario di pensiero, non si pronuncia esplicitamente, tuttavia si può ritenere che la prospettiva hegeliana gli appaia come una radicale immanentizzazione dell'ideale al punto da realizzare sì una sintesi tra ideale e reale ma a scapito del dualismo stesso, togliendo l'alterità dell'infinito e cadendo così nel monismo. Tolto ogni assoluto fuori dalla realtà, la storia diviene l'assoluto stesso e la prospettiva hegeliana

finisce così per aprire le porte a quel relativismo storicistico che Schmitt ha combattuto negli anni giovanili.

Ad un analogo esito storicistico sembrano giungere anche i tradizionalisti. Questi, per Schmitt, hanno il grande merito di aver messo in luce l'elemento della decisione e di aver contrastato efficacemente l'indirizzo razionalistico che vedeva nel diritto e nello stato una semplice costruzione degli individui. Ma anche questa prospettiva non sembra offrire una risposta soddisfacente: da un lato il modello politico che i tradizionalisti propongono - ossia il modello legittimistico - è un modello impraticabile perché ormai intaccato dalla crisi irreversibile della monarchia[49], dall'altro essi, pur difendendo la trascendenza del potere politico, tendono, in polemica con la ragione rivoluzionaria, ad esaltare la storia facendone una nuova divinità e rischiando così di cadere anch'essi nel relativismo storicistico.

In *Politische Romantik* Schmitt ricostruisce la crisi delle prospettive culturali dell'inizio dell'Ottocento, ma il suo discorso appare rivolto alla temperie culturale dei primi del Novecento. Di fronte alla crisi del positivismo, il tentativo di riesumare le prospettive che già un secolo prima furono impotenti nel loro sforzo di opporsi al razionalismo e di ricostruire un ordine alla realtà, appare dunque destinato al fallimento. L'uscita dalla crisi va cercata altrove, in un pensiero che non sfugga la realtà come quello romantico ma la fronteggi apertamente. Schmitt non indica qui prospettive positive, si limita all'analisi e alla critica del razionalismo moderno, così come di quella forma di irrazionalismo estetizzante che è rappresentata dal romanticismo. La tensione di Schmitt - come ha notato giustamente Hugo Ball[50] - è quella di

49. Più interessante sarà infatti per Schmitt il modello della dittatura di Donoso Cortés, proprio perché fondato sulla consapevolezza dell'improponibilità storica della monarchia legittimistica.

50. H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, cit.. Hugo Ball (1886-1927), poeta e drammaturgo tedesco, diede vita nel 1916 al movimento dadaista che abbandonò l'anno successivo. Nel 1919 pubblicò a Berna *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* in cui egli attaccava la tradizione protestante tedesca di Lutero, Hegel, Bismarck, Marx, Nietzsche, richiamandosi ad autori come Münzer, Novalis, Baader e Bakunin. Accostatosi poi al cristianesimo orientale e medievale (nel 1923 scrisse un libro su *Byzantinische Christentum*), rientrò nella chiesa cattolica di cui divenne un accanito difensore. Nel 1927 scrisse una biografia di Hermann Hesse con cui era in contatto personale. Il suo rapporto con Schmitt fu

recuperare la possibilità di un governo razionale del reale. Ma ciò è possibile solo a patto di rinvenire una razionalità diversa da quella del pensiero moderno, e cioè una razionalità che non pretenda di essere la struttura metafisica del reale. La realtà è il luogo del disordine concreto e il compito di questa diversa razionalità è proprio quello di accettare questo porsi della realtà, per comprenderlo e agire in esso. Si tratta quindi di una razionalità pratica che deriva dalla decisione del soggetto di porsi come protagonista di fronte al muoversi delle cose per ordinarle: la razionalità diviene così quasi uno strumento tecnico di governo di fronte ad una realtà irrazionale. In questa prospettiva l'irrazionalità non è negata dalla razionalità, ma ne costituisce in un certo senso la situazione di partenza e l'alimento, sia pure in termini di sfida. Guidare razionalmente l'irrazionale, è il compito che la crisi dell'epoca moderna pone all'età contemporanea. Il nesso tra lo studio sul romanticismo politico e quello successivo sulla dittatura sta qui: la dinamica qui descritta sul piano del pensiero viene ora esaminata sul piano dell'evoluzione del diritto e delle istituzioni politiche.

travagliato. All'inizio degli anni Venti lesse le sue opere e nel 1924 scrisse l'articolo citato sulla sua teologia politica in cui egli prende in esame gli scritti degli anni 1919-1923. Il giudizio di Ball su Schmitt - nonostante alcune critiche puntuali - fu inizialmente entusiastico: in una lettera alla moglie lo definì una sorta di "Kant cattolico" per la forza del suo pensiero (cfr. H. Ball, *Briefe [1911-1927]*, Einsiedeln 1957, pp. 164 e 171). L'articolo apparso su "Hochland", che rappresenta una tra le migliori analisi del pensiero schmittiano scritta dai primi critici, fu molto apprezzato da Schmitt che stimolò Ball a pubblicare i suoi lavori. Ma una volta uscito il libro di Ball, *Die Folge der Reformation* nel 1924 (una rielaborazione di *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*), questo fu recensito in modo negativo da Waldemar Gurian, allora allievo di Schmitt. Questa recensione provocò una profonda delusione da parte di Ball nei confronti di Schmitt (cfr. H. Ball, *Briefe*, cit., pp. 202-203 e 208). Su Hugo Ball si vedano, oltre all'autobiografia *Die Flucht aus der Zeit* (1927), Luzern 1946: E. Egger, *Hugo Ball. Ein Weg aus dem Chaos*, Olten 1951; G. E. Steinke, *The Life and Work of Hugo Ball, founder of dadaism*, Den Haag 1967.

LA DITTATURA

Lo studio di Schmitt sulla dittatura rappresenta una tappa ulteriore nel cammino analitico così come nella ricerca di ipotesi costruttive. Il tema della dittatura era già stato affrontato da Schmitt nel 1916 in un articolo[1], ma viene ripreso nel 1921[2] in modo assai più approfondito attraverso un'ampia disamina storica. In realtà, attraverso l'analisi dello sviluppo storico della dittatura, Schmitt tenta di ricostruire l'intera vicenda storica dello stato moderno, sviluppando così a livello istituzionale la riflessione sull'epoca moderna condotta in *Politische Romantik*.

1. *Una chiarificazione concettuale*

Nel saggio sulla dittatura Schmitt ricostruisce la storia di questo istituto giuridico dall'età romana all'epoca di Weimar sia sul piano della teoria che su quello della prassi politica. A questo itinerario è premessa, secondo lo stile schmittiano, una chiarificazione del concetto di dittatura a partire dalle definizioni che si danno di essa nella letteratura corrente. Nella "letteratura politica borghese" il termine dittatura è riferito al potere personale di un singolo individuo, fondato sul consenso del popolo e dotato di un apparato di governo fortemente centralizzato, ed indica una sospensione della democrazia su base democratica. Nella letteratura socialista il soggetto del potere dittatoriale non è l'individuo, ma una classe sociale e la caratteristica di tale potere è la *transitorietà*, ossia la sua finalizzazione al raggiungimento di un determinato obiettivo.

Comunque venga interpretata, la dittatura si presenta necessa-

1. Cfr. C. Schmitt, *Diktatur und Belagerungszustand*, cit..
2. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München-Leipzig 1921, 2a ed. 1928, 3a ed. Berlin 1964 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr. it. *La dittatura*, a cura di F. Valentini, Bari 1975. Nella prima edizione del 1921 Schmitt aveva aggiunto al proprio il cognome della moglie Dorotic.

riamente come "stato d'eccezione", sia essa intesa come eccezione rispetto allo stato di diritto, che come eccezione alla democrazia o a un ideale politico. Dire che la dittatura è un'eccezione rispetto ad una norma non significa dire che essa sia una "negazione casuale di qualsivoglia norma"[3], ciò sarebbe ovviamente un dispotismo arbitrario. La dittatura è un'eccezione rispetto a quella norma che si vuole restaurare: è dunque strettamente legata ad un fine da realizzare, ad un ordine da ricostituire, ad un diritto da attuare, una volta realizzato il quale essa si rende superflua. La dittatura non ha cioè un fine in sé, ma il suo fine è quello di creare una situazione normale: la sua essenza è dunque quella di negare ciò che si vuole instaurare, negare il diritto (vigente) per instaurare il diritto. La dittatura mette in luce la fondamentale differenza tra il diritto e la realizzazione del diritto e solo a partire da questa distinzione può essere compresa. Chi nega giuridicità al momento della realizzazione del diritto nega la dittatura come istituto giuridico.

Abbiamo visto dunque come l'essenza della dittatura consista nella negazione del diritto per instaurare il diritto, ma con questo non si è ancora giunti ad una concettualizzazione giuridica. Affermare infatti che una certa negazione del diritto è operata al fine di restaurare o instaurare l'ordine non significa conferire a questa una legittimità giuridica, quale la dittatura esige. La legittimità è data unicamente dalla presenza di un'autorità suprema che riconosca lo stato di eccezione e che quindi autorizzi la dittatura: «Detto in termini astratti, il problema della dittatura si ridurrebbe a quello dell'eccezione concreta, un problema che finora non è stato tenuto nella debita considerazione dalla dottrina generale del diritto, perlomeno a livello sistematico»[4].

Con questo la dittatura risulta costitutivamente legata alla situazione di fatto, alla concretezza storica, perché solo dal riconoscimento dello stato di eccezione da parte di un'autorità sovrana essa può ricavare la sua legittimità, e solo dalla valutazione di questo può derivare il suo contenuto. Da un lato dunque la dittatura è legata alla concretezza storica, dall'altro è legata a un'autorità suprema e dunque è sempre "mandato", "commissione" di un

3. *Ivi*, p. XVI (tr.it.cit., p. 9).
4. *Ivi*, p. XVII (tr.it.cit., p. 10).

potere sovrano. Tuttavia questo potere sovrano non sempre è il potere costituito, può essere anche, come si vede nella teoria e nella pratica politica dalla fine del '700 in poi, un potere costituente. Si ha così la distinzione tra "dittatura commissaria" e "dittatura sovrana": la prima agisce su mandato di un'autorità costituita, la seconda dipende da un potere da costituirsi, a cui essa stessa comanda, pur ricevendo da esso fondazione e giustificazione: «..il dittatore è sì ancora commissario, ma commissario diretto del popolo, e dunque un dittatore che detta legge anche al suo mandante senza cessare per questo di dipenderne quanto alla propria legittimazione».[5]

La dittatura appare così delineata nei suoi caratteri fondamentali: transitorietà, accentramento del potere, sospensione del diritto, finalizzazione ad un ordine da stabilire, riferimento ad una eccezione concreta, investitura da parte di un'autorità suprema.

Da questi primi accenni si vede come il problema decisivo di questo saggio è di nuovo la realizzazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*), la mediazione tra l'astrattezza dell'idealità e la particolarità del reale. Il problema della dittatura altro non è che il problema «critico di attuazione del diritto»[6], ossia l'attuazione del diritto nella situazione critica, cioè nella situazione di emergenza, nel caso di eccezione. Giustamente dunque Schmitt rivendica nell'introduzione a questo lavoro la continuità con *Gesetz und Ur-*

5. *Ivi*, p. XVIII (tr.it.cit., p. 11). Questa distinzione tra dittatura commissaria e dittatura sovrana, che è alla base del lavoro di Schmitt, è stata assai discussa dalla critica. Max Adler la considerò una distinzione «molto importante» che crea «molta chiarezza» e la utilizzò egli stesso per spiegare il rapporto tra democrazia e dittatura del proletariato: cfr. M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, in "Marx-Studien", 4 (1922); tr. it. *La concezione dello stato nel marxismo*, a cura di R. Racinaro, Bari 1979, pp. 164 ss. Su questo si veda l'introduzione di R. Racinaro a H. Kelsen, *Socialismo e stato*, cit., p. CLI. Secondo altri invece è una distinzione arbitraria o puramente ideologica: si vedano, ad esempio, i giudizi di F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, New York 1957; tr. it. *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, a cura di G. Sovini, Bologna 1973, pp. 329 ss., e di H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, cit., pp. 32 ss.. In ogni caso essa ha trovato largo spazio nella letteratura sull'argomento: cfr. la voce *Diktatur* in *Staatslexicon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, a cura della Görres-Gesellschaft, 6a ed., Freiburg i.B. 1958, vol.II, pp. 907-911, e la voce *Dittatura* in N. Bobbio - N. Matteucci, *Dizionario di politica*, Torino 1976, pp. 341-351.

6. C. Schmitt, *Die Diktatur...*, cit., p. XX (tr.it.cit., p. 13).

teil del 1912 e con *Der Wert des Staates* del 1914. Sia nel primo che nel secondo il problema centrale era quello della realizzazione del diritto, inizialmente nella prassi giuridica della decisione giudiziaria in cui la norma universale deve essere applicata al caso particolare, poi sul piano della dottrina dello stato dove lo stato appare come mediatore tra l'idealità del diritto e la concretezza empirica dell'individuo. Rivendicando la continuità della propria ricerca, Schmitt chiarisce come quegli scritti, in particolare quello del 1914, non potessero essere interpretati né all'insegna del formalismo kelseniano né del giusnaturalismo tradizionale: «Per Kelsen il problema della dittatura può dirsi problema giuridico non più di quanto una operazione del cervello possa dirsi problema logico, e questo in piena coerenza con il suo formalismo relativistico che non vede come qui si tratti di qualcosa di ben diverso, e cioè del fatto che non si può scindere l'autorità dello stato dal valore di esso»[7]. L'attuazione del diritto per il formalismo di Kelsen non è un problema giuridico, così come non lo sono l'origine e il fine del diritto, ma secondo Schmitt - come già abbiamo visto negli scritti precedenti - il diritto non è esaurito dal diritto positivo di fatto vigente e dunque la concezione normativistica del diritto si dimostra una spiegazione insufficiente della dinamica del diritto: «La cosiddetta "forma" positivistica è un concetto del tutto inadeguato per la materia che qui trattiamo»[8]. In questo senso il problema della dittatura, ossia del caso d'eccezione, diventa il luogo del fallimento della teoria normativistica e l'ambito della rivelazione dell'essenza autentica del diritto.

Il caso d'eccezione mette in luce l'apertura del diritto, il suo non essere un sistema chiuso in se stesso, ma costantemente riferito ad una realtà da ordinare. L'eccezione non esprime allora qualche cosa di straordinario, ma una dimensione strutturale del diritto stesso, uno scarto perenne tra ideale e reale e dunque anche tra ideale e attuazione di questo: ogni oggettivazione dell'ideale, ogni realizzazione del diritto non è una semplice deduzione logica già contenuta nell'universale, ma porta dentro di sé qualcosa di ulteriore. La realizzazione del diritto esprime un'ulteriorità rispetto al diritto stesso, un'ulteriorità contenuta

7. *Ivi*, p. XIX (tr.it.cit., p. 13).
8. *Ivi*, p. 175 (tr.it.cit., p. 185).

nel passaggio alla realtà[9].

Questo passaggio, questa attuazione ha il carattere di un'azione di ordinamento del reale e quindi più che di una concretizzazione si tratta di una "concrezione" del diritto[10]. Chi è in grado di operare questa concrezione del diritto è il sovrano. Già in *Der Wert des Staates*, lo stato era colui che doveva incarnare il diritto nella realtà. Nel saggio sulla dittatura questa visione è arricchita dallo studio del caso d'eccezione: sovrano è colui che ha il controllo sullo stato d'eccezione: «Chi ha il controllo sullo stato d'eccezione, che ha cioè il potere di stabilire quando esso si verifica e i mezzi appropriati per affrontarlo, ha perciò stesso il controllo della macchina statuale»[11].

Il problema della mediazione è dunque legato al problema della sovranità. Negli scritti giovanili era emersa l'intrinseca "teologicità" di questa mediazione da cui era nato il parallelismo Cristo-chiesa-stato quali soggetti di questa mediazione teologica tra l'assoluto e il relativo. Questo parallelismo viene ora arricchito dall'analisi storica.

> «Dio, fonte ultima di ogni potere terreno, opera soltanto attraverso lo strumento che è la chiesa, che è un organismo saldamente costituito. Anche quando al posto dell'unità personale suprema e della sua rappresentanza personale, il papa, subentrò un'immagine secolarizzata, quella del sovrano territoriale, limitato nel suo territorio ma pur sempre "simile a Dio", si continuò ugualmente a legare la sorgente di ogni potere terreno all'idea di un organo costituito».[12]

Il parallelismo Cristo-chiesa-stato assume dunque i connotati di una precisa dinamica storica che si è realizzata nell'Occidente dopo l'avvento del cristianesimo. Nell'età medievale ad effettuare quest'opera di mediazione, di "concrezione" e ordinamento

9. In *Der Wert des Staates* Schmitt, a questo proposito, aveva ricordato le critiche kantiane alla prova ontologica dell'esistenza di Dio a sottolineare l'impossibilità del passaggio logico dall'ideale al reale. (Cfr. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 21).

10. Così H. Hofmann, *Legitimität*, cit., p. 59: «..non una concretizzazione nel senso kelseniano di una individualizzazione della norma del giudizio, ma una concrezione finale del diritto, cioè una negazione concreta dell'astrattezza del diritto e della sua "giustezza atemporale"».

11. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 18 (tr.it.cit., p. 29). Schmitt ritornerà su questo nesso sovranità-eccezione nella sua *Politische Theologie*.

12. *Ivi*, p. 130 (tr.it.cit., pp. 141-142).

del reale è la chiesa attraverso i suoi poteri, da un lato fondati nell'autorità divina, dall'altro giuridicamente costituiti. Il passaggio dalla sovranità della chiesa a quella dello stato è preparato da una riorganizzazione del potere all'interno della chiesa stessa, nel momento in cui il papa cessa di essere "signore feudale supremo" della chiesa e dunque vincolato ad una gerarchia fissa, indipendente dai suoi poteri, e diventa signore assoluto affermando la propria *plenitudo potestatis*. Secondo Schmitt si tratta di «una spettacolare trasformazione di tutto l'apparato centrale di potere, attuato dallo stesso potere sovrano centrale senza alcun riguardo per diritti acquisiti o diritti all'ufficio posseduti dai funzionari», «un raro esempio di rivoluzione legittima»[13]. È questa centralizzazione del potere nelle mani del "sovrano pontefice"[14] che costituisce un punto di passaggio fondamentale nella secolarizzazione della sovranità politica dalla chiesa allo stato moderno. La nascita dello stato moderno non è caratterizzata soltanto dal passaggio del potere da un'istanza religiosa universale a un sovrano secolare territoriale (che peraltro mantiene attributi divini), secondo Schmitt gli altri tratti distintivi sono la razionalità, la tecnicità, la primarietà dell'esecutivo, tratti tipici della dittatura stessa:

«All'origine dello stato moderno sta quest'orientamento verso la dittatura, caratterizzato dagli elementi che abbiamo testè descritto, razionalismo, tecnicità e primarietà dell'esecutivo (intendiamo qui per dittatura un tipo di ordinamento che prescinde in linea di principio da un'intesa e da una consultazione con chi la deve subire e tanto meno ne attende l'approvazione). Lo stato moderno è sorto storicamente da una tecnica pratica (*Sachtechnik*) nell'ordine politico».[15]

L'analisi del fenomeno dittatura si interseca dunque con l'analisi del sorgere - e successivamente della crisi - dello stato moderno.

13. *Ivi*, p. 43 (tr.it.cit., p. 53).
14. Su questo processo storico si veda lo studio di P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982.
15. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., pp. 12-13 (tr.it.cit., p. 24).

2. *Il sorgere dello stato moderno*

Le teorie politiche che Schmitt individua al sorgere delo stato moderno sono principalmente quelle di Machiavelli, Hobbes e Bodin, tre pensatori che resteranno punti di riferimento costante nel successivo sviluppo del suo pensiero.

L'interesse di Machiavelli per la politica è un interesse prevalentemente "tecnico". La tecnica conserva qui il senso classico della *techne* ovverossia dell'arte con cui si "plasma" la realtà, ma già allude alla tecnica moderna, costruttrice di strumenti e macchine, in particolare di quella *machina machinarum* che è lo stato[16].

Concepire la politica come tecnica significa riflettere sugli strumenti necessari per conseguire, a partire dalla materia data e dunque dalla storia concreta, un determinato risultato. Se gli uomini, al di fuori della politica, senza lo stato, appaiono come "massa" informe e irrazionale, l'unico strumento adeguato per governare è quello dell'autorità assoluta. Non vi è qui una definizione dell'essenza umana data una volta per tutte, quanto piuttosto la consapevolezza della imperfezione e limitatezza dell'esistenza umana, un'imperfezione che fa dell'uomo un essere non sempre necessariamente razionale e perciò potenzialmente pericoloso. In questo senso si può parlare di un legame preciso tra natura umana e forma politica, e, in questo caso, tra "pessimismo antropologico" e assolutismo politico. Questo nesso non significa che la malvagità naturale dell'uomo è il presupposto razionalmente dimostrato da cui dedurre la necessità di un governo assoluto, ma, piuttosto, che essa è l'*ipotesi* che il politico deve postulare nel momento in cui si appresta a dare ordine alla realtà.[17]

16. «L'assunzione di una "tecnicità" (*Technizität*) fa sì che diventi indifferente ogni finalità politica ulteriore, allo stesso modo che un ingegnere può avere un interesse tecnico alla produzione di un determinato oggetto senza che per questo debba preoccuparsi degli scopi ulteriori per i quali verrà usato. L'obiettivo prefisso è dunque un qualsivoglia risultato politico» (*ivi*, pp. 8-9 [tr.it.cit., p. 20]).

17. Mi pare che su questo problema decisivo del rapporto tra antropologia e politica a proposito di Machiavelli, si possano utilmente rileggere le pagine che Gennaro Sasso ha dedicato alla discussione sulla "originarietà" del male nel *Principe* (cfr. G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli 1958, ed. rielaborata Bologna 1980, pp. 414 ss.): «Non basta rivolgersi alla qualità malvagia della sua natura (sarebbe più che mai, tautologico). Occorre

Questa precisazione è fondamentale per cogliere la concezione antropologica dello stesso Schmitt e il nesso tra questa e la sua concezione politica. Molto spesso si è interpretata la sua visione politica - in particolare la successiva concezione dell'"amico-nemico" quale categoria del politico - come il risultato di un pessimismo antropologico. Ciò può essere vero solo con la precisazione precedente, e cioè che il politico deve mettere in conto la possibile pericolosità dell'uomo. Vi è alle spalle di questa concezione non solo l'influenza di Machiavelli, ma anche quella del pensiero classico. Infatti, in queste pagine, ciò che Schmitt vuole affermare non è tanto la malvagità dell'uomo quanto la sua irrazionalità al di fuori dello stato. Come emergeva in *Der Wert des Staates* l'individuo in sé è pura particolarità empirica; nella sua materialità è solo un insieme di atomi e di polvere, un frammento appunto di massa priva di forma, che è trasformato dallo stato in valore: non gli individui costituiscono lo stato, ma lo stato gli individui, o meglio i cittadini. Infatti ciò che è qui in gioco non è il valore assoluto dell'individuo, che trova fondamento a livello etico o religioso, ma il suo valore politico. Nell'affermare che il valore politico dell'individuo è dato dalla sua appartenenza ad una unità politica concreta, il pensiero di Schmitt si ricollega al pensiero classico, ma l'idea secondo cui è lo stato a introdurre ordine nella vita degli individui, è qui applicata alla situazione dell'età moderna: la forma che la politica introduce nella realtà non è

invece rivolgersi, come al termine veramente primario di ogni possibile spiegazione, alla sua situazione nella storia, al limite che, segnando la sua virtù, lo consegna al rischio, non superabile, di essere travolto da un corso di eventi dei quali, non in ogni circostanza, a lui è concesso di comprendere la natura e dominare l'intreccio. Necessaria, costitutiva, non è dunque l'inclinazione al male: non la "cattiveria" (quasi che nell'uomo, quale Machiavelli lo concepisce, ci sia il segno perverso di una natura corrotta, o, per usare l'espressione di uno studioso tedesco, della eterna *Dämonie der Macht*). Costitutivo, necessario, è il limite della sua natura; e quanto alla crudeltà altrui, - questa è un'ipotesi inevitabile in un uomo che, dal suo stesso limite, sia come costretto al disperato sforzo di raggiungere ad ogni costo, e con qualsiasi mezzo, il piano della sicurezza, sua e del suo stato»(*ivi*, pp. 417-419). Quanto Sasso scrive di Machiavelli si può applicare anche a Schmitt e alla sua antropologia. Il considerare la cattiveria come un'"ipotesi" e non come una conoscenza certa e definitiva, si accorda d'altra parte con l'approccio epistemologico schmittiano incline al pragmatismo: posto che la natura umana nella sua essenza è inconoscibile, occorre agire *come se* l'uomo fosse cattivo. Si tratta, potremmo dire, di una *finzione*, consapevole, di uso pratico.

l'eterno ordine delle cose, ma il frutto concreto, storico della sua "arte". La politica è l'arte, la *techne*, di plasmare la realtà in movimento dandole forma provvisoria.

«E'nello spirito del pensiero umanistico di considerare il popolo, la massa incolta, la bestia variopinta, il θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον (Platone, *Politeia* IX 588 C, *Soph.* 226 A) come un elemento irrazionale che necessita, perciò, di essere dominato e guidato dalla *ratio*. Ora se il popolo è l'irrazionale, non è possibile trattare o stipulare accordi con esso, ma lo si deve padroneggiare con l'astuzia o la violenza. Qui l'intelletto non deve scendere a patti, perdersi in ragionamenti, ma semplicemente dettare [...] La ragione detta. L'espressione *dictamen rationis* è passata dalla scolastica al diritto naturale per essere applicata alla legge che detta la pena o altre conseguenze legali. L'idea di un *Diktat* derivante dalla superiorità razionale dev'essere a sua volta considerata una conseguenza dell'interesse squisitamente tecnico».[18]

Questa visione dello stato come elemento razionalizzatore e dell'individuo come elemento irrazionale, secondo Schmitt non è tipica solo del pensiero classico o di quello moderno. Anche il pensiero cristiano che afferma l'assoluto valore dell'individuo si trova sulla stessa linea. Infatti è proprio l'affermazione dell'irriducibilità del singolo ad ogni categoria, fa dell'individuo un elemento che eccede la razionalità. Ed è questa irrazionalità dell'individuo a richiedere l'intervento ordinatore dello stato:

«[Il concetto di individuo è] un concetto ereditato dalla dottrina cristiana del diritto naturale che nel puritanesimo ha trovato la sua espressione storica. L'individuo è qui un essere dotato di un'anima immortale, da Dio creato e redento, superiore a qualunque deduzione o spiegazione razionale e quindi a qualunque limitazione, attribuzione o razionamento del suo valore. Ciò non esclude ogni razionalizzazione dello stato e della società; anzi, proprio questa irrazionalità di fondo dell'individuo apre la via ad una razionalizzazione senza residui del sociale, rimane tuttavia chiara la demarcazione tra ciò che è illimitato e ciò che è limitato per principio. Lo stato, cio che è per principio limitato, è una costruzione razionale, mentre il singolo è un dato sostanziale».[19]

È chiaro che nella prospettiva cristiana affermare che lo stato è

18. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 10 (tr.it.cit., p. 22).
19. *Ivi*, pp. 118-119 (tr.it.cit., p. 126).

un elemento di razionalizzazione e che l'individuo è un elemento da razionalizzare non significa postulare una superiorità metafisica dello stato rispetto all'individuo. La razionalità dello stato infatti non è qui una razionalità metafisica, ma una razionalità pragmatica, storica, limitata, volta appunto a realizzare un ordine concreto. E tuttavia essa si rivela conciliabile con una affermazione del valore sostanziale dell'individuo. Proprio questa affermazione, anzi, dà luogo ad un processo di razionalizzazione ad opera dello stato assai più profondo di quello operato nell'età antica.

Dal punto di vista istituzionale, questa concezione tecnicistica e razionalistica dello stato porta con sè una netta "primarietà dell'esecutivo" rispetto al momento deliberativo. Ciò che conta è "eseguire", cioè attuare, realizzare il diritto, soprattutto nel caso d'eccezione, plasmare la massa informe, portare a concrezione la realtà magmatica e caotica della storia, ricostituire l'ordine infranto. Primarietà dell'esecutivo significa allora subordinare ogni altra cosa al raggiungimento del fine, dar vita, sviluppare e consolidare un forte apparato di potere centralizzato, esigere l'adesione incondizionata, l'obbedienza pronta alle disposizioni. L'esecuzione tecnica di un compito richiede, secondo Schmitt, che l'ordine, così come la sentenza, non possa venir discusso dalle persone incaricate dell'esecuzione: «..in un esecutivo che funzioni come si deve, una volta dati i presupposti necessari perché il processo si metta in moto e vada avanti, non si verificano più intese, accordi o consultazioni cogli organi esecutori».[20]

Tecnicismo, razionalità, primato dell'esecutivo caratterizzano dunque la nascita dello stato moderno. L'essenza dello stato è dunque la realizzazione concreta di un ordinamento stabile, di una situazione di pace e di normalità. Secondo Schmitt questa caratterizzazione dello stato porta con sé precise conseguenze sul piano del diritto: realizzazione del diritto da parte dello stato non significa applicazione di norme definite una volta per tutte, ma raggiungimento di un ordine razionale. Ciò che è messo al primo posto non è allora il rispetto del diritto legalisticamente inteso, ma piuttosto il conseguimento di un determinato risultato per il quale può rendersi anche necessario lo svincolarsi dalle norme vigenti,

20. *Ivi*, p. 12 (tr.it.cit., p. 24).

il sospendere le leggi correnti, il ricorrere a misure straordinarie. Lo stato è essenzialmente potere esecutivo, dove tale esecuzione non può intendersi appunto come semplice applicazione di norme stabilite dal diritto o dal potere legislativo: di nuovo appare chiaro come il potere esecutivo nello stato moderno, secondo Schmitt, trascenda strutturalmente l'ordinamento esistente e trovi nella realizzazione del diritto il proprio fondamento e la propria giustificazione:

«Lo stato moderno è sorto storicamente da una tecnica pratica (*Sachtechnik*) nell'ordine politico. Come riflesso teoretico di questo fatto, nasce la dottrina della ragion di stato, cioè di una massima sociologico-politica tratta dalle necessità imposte dal mantenimento e dall'estensione del potere politico e perciò al di sopra di ogni considerazione del giusto e dell'ingiusto».[21]

In questa visione dello stato, in cui sembra riemergere una venatura pragmatistica sia riguardo alla struttura dello stato che alla dottrina dello stato, è facile capire come la dittatura si inserisca in modo perfettamente omogeneo. La dittatura è lo strumento a cui il potere sovrano si affida nella situazione di emergenza. Non è quindi esterna alla logica tecnica, razionalistica e di primarietà dell'esecutivo dello stato, ma è in perfetta continuità con esso. Anzi si può affermare che è la natura stessa dello stato moderno, così come ci è dipinto da Schmitt, ad avere carattere dittatoriale: «Uno stato continuamente agitato da lotte tra i ceti e le classi si trova per natura sua in uno stato d'eccezione continuato e il suo diritto è anch'esso, fino all'ultimo comma, un diritto d'eccezione»[22]. Lo stato moderno è uno stato dittatoriale perché nasce da una situazione di emergenza continuata quale quella dei conflitti politici e in particolare politico-religiosi del '500.

Dopo la teoria machiavellica della ragion di stato l'analisi di Schmitt prende in esame le dottrine giusnaturalistiche. All'interno di queste egli distingue due sistemi: il giusnaturalismo della giustizia (*Gerechtigkeitsnaturrecht*) e il giusnaturalismo scientifico (*wissenschaftliches Naturrecht*). Il primo, i cui maggiori rap-

21. *Ivi*, p. 13 (tr.it.cit., pp. 24-25).
22. *Ivi*, p. 18 (tr.it.cit, p. 29).

presentanti sono i monarcomachi e Grozio, critica la concezione assolutistica dello stato sulla base di un diritto, di una giustizia preesistente allo stato e avente un preciso contenuto. Il potere sovrano non può così configurarsi come assoluto ma deve rispettare tali diritti tra cui, storicamente, i diritti dei ceti.

Il secondo tipo di giusnaturalismo è per Schmitt quello di Hobbes: nel suo sistema non vi è un diritto preesistente allo stato, ma è lo stato stesso nel suo costituirsi a creare il diritto: «Lo stato non può agire contro il diritto perché qualsiasi disposizione acquista vigore di diritto solo dal momento che lo stato ne fa il contenuto di un proprio comando e non per il fatto di corrispondere a un qualche ideale di giustizia. *Auctoritas, non veritas facit legem* (*Leviathan*, cap.26)» [23].

Non vi è dunque un diritto antecedente allo stato ma è il sovrano che decide ciò che è diritto e ciò che è torto, ciò che è utile o dannoso, e di fronte a tale decisione il cittadino non può appellarsi a nessun diritto né ad una propria coscienza soggettiva, avendo egli alienato la propria soggettività nella costituzione del potere statuale. Lo stato emerge per Hobbes dalla decisione degli individui di mettere fine alla guerra civile, dunque ad una situazione di emergenza e per questo è "per costituzione una dittatura" nel senso sopra definito. La legge dello stato non deriva da una norma di giustizia, ma da una decisione. Dunque non la decisione deriva dalla norma come sua applicazione, ma la norma da una decisione: «La decisione che è implicita nella legge, considerata sotto l'aspetto di norma, è nata dal nulla. Essa è "dettata" per definizione»[24]. Non è applicazione di una legge, ma è realizzazione di un ordine legale. Tuttavia se questa decisione non è fondata su nessuna norma (e dunque *riguardo alla norma* «è nata dal nulla»), essa nasce dal contratto che gli uomini stabiliscono tra di loro: «La sovranità nasce perché il popolo stabilisce con atto costitutivo un potere assoluto»[25]. In Hobbes, secondo Schmitt, permane insomma - anche se non sempre in modo univoco - una distinzione tra la sovranità in sé e il suo esercizio per cui il titolare del potere, pur essendo sovrano assoluto, non ha in sé il fondamento del potere che esercita, ma rimanda all'origine con-

23. *Ivi*, p. 22 (tr.it.cit., p. 32).
24. *Ivi*, p. 23 (tr.it.cit., p. 33).
25. *Ivi*, p. 23 (tr.it.cit., p. 34).

trattualistica di questo.[26]

Né la teoria machiavellica dello stato né il giusnaturalismo nelle versioni considerate giungono secondo Schmitt a cogliere il nocciolo della sovranità e dunque anche l'essenza della dittatura. Chi vi giunge è Bodin con la sua classica definizione della sovranità come potere assoluto e perpetuo. Sovrano è colui che detiene il potere assoluto senza averlo derivato da altri e in questo si distingue dal dittatore che resta per Bodin sempre "commissario", cioè incaricato di un mandato e dunque dipendente da esso. Affermando il carattere non derivato del potere sovrano Bodin rifiuta alla radice ogni distinzione tra sostanza ed esercizio della sovranità: chi esercita il potere per mandato di altri non è sovrano e dunque il sovrano non può che avere in sé il fondamento del potere che egli esercita. Non vi è dunque un titolare, un depositario del potere (quale ad esempio il popolo come nelle visioni giusnaturalistiche) che conferisce ad altri un mandato, sia pure assoluto: chi di volta in volta esercita un potere non derivato è sovrano. Con tutto questo Bodin resta però legato ad una concezione di un diritto e di una giustizia preesistenti allo stato: il potere sovrano è indipendente da ogni istanza terrena, ma ciò non significa che il contenuto delle sue disposizioni possa essere deciso arbitrariamente.

Si vede così come nell'analisi schmittiana il pensiero moderno resti ancorato a un concetto di dittatura puramente commissario. Nonostante ciò, questa prima indagine ha contribuito a chiarire come la dittatura non possa essere intesa come semplice esecuzione di norme. Poiché la dittatura implica lo stato d'emergenza e l'eccezione rispetto alle norme, la sua attuazione eccede di per sé il suo mandato, nel senso che i termini della sua realizzazione non possono mai essere definiti in modo determinato. Vi è in essa un elemento "fattuale", storico, indeducibile dal puro piano normativo. E dunque è la dittatura commissaria stessa che contiene i germi del suo superamento.

26. Il giusnaturalismo di Hobbes rappresenta per Schmitt un modello di decisionismo puro che non si fonda su nessun ordine naturale precedente e in questo sembra poter venir inteso come concreto esempio di quel "diritto naturale senza naturalismo" a cui Schmitt si richiamava in *Der Wert des Staates*. In *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* Schmitt distinguerà il decisionismo puro di Hobbes dal decisionismo relativo tipico ad esempio del cattolicesimo che presuppone un ordine creaturale già dato. In questo secondo tipo di decisionismo la decisione non istituisce l'ordine ma lo ripristina.

3. *La critica allo stato assoluto*

Le critiche alle concezioni assolutistiche dello stato si incentrano sul rapporto tra esercizio e sostanza della sovranità. Da un lato vi sono le obiezioni tipiche dei monarcomachi e, successivamente, di Locke, che riaffermano il vincolo dello stato a un diritto e ad una giustizia preesistente e che, difendendo i diritti dei ceti, rifiutano un assoluto primato dell'istanza decisionale del sovrano. Dall'altro lato vi sono coloro che contro l'assolutismo fanno valere la distinzione tra sostanza ed esercizio della sovranità: la sovranità secondo questi ultimi è dello stato, non di colui che esercita attualmente il potere. Questa argomentazione era già presente secondo Schmitt nelle teorie conciliari che attribuivano la *plenitudo potestatis* non alla persona del papa ma alla chiesa nel suo insieme, così come era presente nelle rivendicazioni dei ceti dell'impero germanico quando questi affermavano che la *majestas* appartiene all'impero e non all'imperatore, e infine nella posizione dei parlamenti francesi che di fronte al sovrano sostenevano che «il re non è fuori dallo stato, ma una parte del regno»[27].

La rivendicazione dei poteri intermedi che era presente in queste critiche è ripresa nel Settecento da Montesquieu. Secondo l'autore dell'*Esprit des lois* l'obiettivo di fondo è quello di evitare in ogni modo uno strapotere dello stato che possa sfociare in arbitrio al fine di proteggere la libertà dei cittadini. Per questo la sua costruzione statuale prevede la divisione e il bilanciamento dei poteri statali e la valorizzazione dei poteri intermedi: «L'idea è quella di congegnare un sistema di controlli, freni e legami scambievoli»[28], di evitare che il potere dello stato possa esprimersi in modo diretto e non mediato; quando la pienezza del potere si esprime senza mediazioni si ha il dispotismo.

L'orizzonte della teoria politica si è dunque spostato: il problema centrale non è più la realizzazione di un ordinamento giuridico stabile, ma la difesa delle libertà individuali. Questo rapporto tra individuo e stato è al centro della riflessione dell'Illuminismo: la difesa dei poteri intermedi viene qui abbandonata e lo stato e l'individuo si fronteggiano soli privi di ogni mediazione. Ma, come

27. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 101 (tr.it.cit., p. 108).
28. *Ivi*, p. 103 (tr.it.cit., p. 109).

osserva Schmitt, questa affermazione del valore dell'individuo non elimina il problema della razionalizzazione della realtà politica, anzi l'ideale dell'ordinamento razionale del reale si impone con forza inedita negli scritti illuministici: «L'*Aufklärung* considerava lo stato non diversamente che la metafisica deistica l'universo: Dio ha costruito il mondo rimanendone esterno, lo ha congegnato come una macchina perfetta che funziona secondo leggi date una volta per tutte; allo stesso modo il legislatore monta la macchina dello stato»[29].

L'ideale illuministico è quello di realizzare attraverso la ragione un ordine universale da attuarsi attraverso lo stato. In questo, secondo Schmitt, gli illuministi riprendono un tratto tipico delle concezioni precedenti: la ragione detta e il dettato della ragione è legge suprema a cui tutto deve essere sottomesso. Questo della ragione è dunque un "dispotismo" che si differenzia da quello del sovrano assoluto perchè non rende schiavi gli uomini ma vuole invece emanciparli e farli liberi. È dunque la finalità a giustificare questa vera e propria dittatura della ragione: «Un dispotismo del genere è dunque legale non perché vincolato a leggi positive, ma perché il suo potere estremamente centralizzato consente la transizione ad uno stato di cose in cui le leggi naturali si porranno da sé e la cui giustificazione sta nell'evidenza razionale»[30]. L'idea di stato che emerge da questa prospettiva è dunque quella di uno stato forte non indebolito da poteri intermedi, né diviso nei suoi poteri, ma unitario e capace di imporsi sopra a tutti i privilegi tradizionali per realizzare l'ordine naturale e l'uguaglianza[31].

29. *Ivi*, p. 102 (tr.it.cit., p. 109).
30. *Ivi*, p. 112 (tr.it.cit., p. 118).
31. Naturalmente, osserva Schmitt, non si tratta di una concezione condivisa da tutti. Vi è chi invece conserva una diffidenza nei confronti di ogni tipo di governo, come Mably. È interessante notare come in Mably vi sia «una considerazione che segna una svolta decisiva e scuote tutto l'impianto della dottrina assolutistica della naturale malvagità dell'uomo: passioni e ignoranza regnano per natura anche nei governanti. Tutto starà allora nel creare contro di essi freni e garanzie, il che dovrà avvenire mediante una corretta distribuzione delle funzioni politiche»(*ivi*, p. 113 [tr.it.cit., p. 120]). Governo e stati sono dunque "mali inevitabili" da contenere al massimo; questa osservazione conferma quanto prima dicevamo a proposito del rapporto tra antropologia e politica: la "naturale malvagità" dell'uomo - ammesso che sia provabile - presa in sé non fonda necessariamente una politica assolutistica, può anche capovolgersi nel suo con-

Il dualismo tra individuo e razionalizzazione della realtà si ritrova nella riflessione di Rousseau che Schmitt ritiene decisiva nell'evoluzione della teoria politica e in particolare per lo sviluppo del concetto di dittatura. Il punto di partenza della teoria di Rousseau e il suo obiettivo sono realizzare l'assoluta libertà dell'individuo. Perché questa possa attuarsi è necessario che l'individuo obbedisca soltanto a se stesso cioè alla propria volontà che si e-sprime autenticamente nella volontà generale. La volontà generale non è la somma delle volontà particolari, ma è la totalità della volontà, una sorta di volontà perfetta, infallibile in cui la volontà individuale è del tutto assorbita. Fuori dalla volontà generale non c'è la volontà vera, e dunque non è pensabile che vi sia volontà particolare che voglia opporvisi, a meno che non si tratti di una falsa deviante volontà particolare. Nel contratto sociale gli individui si sottomettono liberamente alla volontà generale che diviene così la fonte del diritto e della sovranità, di una sovranità nella sua pienezza che non conosce dunque divisioni di poteri: come la volontà è una e indivisibile, così lo è il potere sovrano.

È la volontà generale che "detta" e disciplina i comportamenti umani soggetti alle passioni particolari; anche in Rousseau, osserva Schmitt, sopravvive la tradizione del dominio della ragione sulle parti irrazionali, e solo attraverso il governo della ragione l'uomo può essere virtuoso e dunque autenticamente libero. La volontà generale deve dunque condurre l'uomo alla virtù e alla libertà, ma proprio per l'esistenza di passioni contrastanti, essa può avvalersi anche della forza. Nello stato della libertà di Rousseau tutti sono costretti ad essere liberi: «in determinate circostanze bisogna costringere l'uomo a diventare libero, *on le forcera d'être libre* (I 7)»[32].

Sovrano assoluto è dunque la volontà generale del popolo - che non necessariamente si identifica con la volontà della maggioranza - che non può essere rappresentata, ma sempre esercitata direttamente. Fonte del potere è dunque la volontà del popolo: appellarsi a tale volontà significa nell'epoca dell'assolutismo, richiamarsi non a un potere costituito, ma ad un potere costituente.

trario. Essa è dunque piuttosto un'ipotesi di una determinata teoria e pratica politica.

32. *Ivi*, p. 124 (tr.it.cit., p. 133).

Col concetto di potere costituente si ha così la premessa per l'elaborazione della dittatura sovrana, che Schmitt esaminerà nell'ultima parte del suo saggio.

L'analisi delle teorie politiche critiche dell'assolutismo mostra come anche in queste non sia assente il tema della dittatura ed anzi l'interna "dittatorialità" del potere stesso. In particolare ciò è evidente nella concezione di Rousseau che muovendo dal primato della libertà individuale - che parrebbe agli antipodi di una concezione dittatoriale - giunge ad esiti contrastanti con tale presupposto.

4. *La crisi dello stato moderno*

La dittatura sovrana è la dittatura che dipende da un potere costituente, non da un potere costituito. Tale concetto era praticamente impensabile fino a che il titolare del potere, la chiesa o il sovrano, era indiscusso come nel medioevo o nell'epoca moderna. La Rivoluzione puritana costituisce, secondo Schmitt, il punto di svolta, il momento in cui sia pure solo in germe comincia la crisi dello stato moderno, nel momento in cui accanto al potere del sovrano costituito si rivendica il potere del popolo. Ma il momento in cui questo processo giunge a compimento si ha con la Rivoluzione francese: è qui che viene per la prima volta affermata la sovranità popolare e tolta ogni legittimità all'ordinamento esistente. Affermare la sovranità del popolo significa in quella situazione storica richiamarsi ad un potere che è "costituente", ed è in questo quadro - in particolare nell'esperienza del 1793 - che prende corpo il concetto e la pratica della dittatura sovrana.

Come la dittatura commissaria anche la dittatura sovrana si giustifica come strumento di realizzazione di un determinato ordine di cose non raggiungibile attraverso i mezzi normali a causa di ostacoli e impedimenti. La dittatura è dunque volta alla soppressione di questi ostacoli, all'eliminazione di quello stato di cose che impedisce l'attuazione dell'ordine giuridico. Nel caso della dittatura sovrana ciò che ostacola la realizzazione del diritto (di un diritto ovviamente non costituito, ma costituente) è l'intero ordinamento esistente e perciò la natura della dittatura sovrana non può che essere rivoluzionaria dovendo sopprimere l'ordine presente per edificarne uno nuovo. Questo tipo di azione sembre-

rebbe un'operazione puramente di forza, non riconducibile ad alcun istituto giuridico, posto che si pone contro il diritto esistente e che il diritto costituente ancora non esiste. Se questo fosse vero l'intera costruzione schmittiana verrebbe incrinata: la dittatura verrebbe ricondotta all'interno dei binari della dittatura commissaria e il diritto ridotto al diritto positivo. Ma Schmitt ritiene di poter trovare una soluzione a questa obiezione:

«Si potrebbe allora obiettare che un'impresa del genere si sottrae a qualsiasi considerazione di diritto [...] Si tratterebbe insomma di una questione di forza pura e semplice. Le cose però si presentano diversamente se si suppone un potere che, pur non essendo costituito in virtù di una costituzione (*verfassungsmässig konstituiert*), ha con ogni costituzione vigente un nesso tale da apparire come potere fondante, anche se essa non lo contemplasse mai come tale, un nesso tale da non potere essere negato neppure nel caso che la costituzione vigente lo neghi. E' questo il significato del *pouvoir constituant*».[33]

Ciò che secondo Schmitt sottrae la dittatura sovrana al puro arbitrio dispotico e le conferisce carattere giuridico è il fatto di essere esercitata da un potere "costituente", cioè non da un potere qualsiasi ma da un potere che pur non esplicitamente riconosciuto sta di fatto a fondamento dell'ordinamento giuridico. L'argomentazione di Schmitt, che certo non è priva di problemi, si riferisce alla situazione di transizione verificatasi durante la Rivoluzione francese. In quella situazione la dittatura sovrana era fondata sul potere costituente del popolo, un potere non riconosciuto dalla costituzione vigente, ma che per la dottrina della sovranità popolare era alla base di qualsiasi ordinamento giuridico. Il riferimento è qui alla dottrina di Sieyès: tutti i poteri costituenti sono regolati e limitati dalla costituzione che è legge fondamentale, a sua volta la costituzione si poggia sul potere costituente che ne è fonte: «Il popolo, in quanto titolare del potere costituente, non può imporsi dei vincoli ed è sempre autorizzato a darsi la costituzione che più gli pare conveniente»[34]. È chiaro dunque che la dittatura sovrana può essere esercitata solo dal popolo, in quanto solo il popolo può essere il titolare di quel potere che pur non riconosciuto è a fon-

33. *Ivi*, p. 137 (tr.it.cit., pp. 149-150).
34. *Ivi*, p. 140 (tr.it.cit., p. 152).

damento di ogni ordinamento. Come poi il potere popolare in questa fase costituente possa essere interpretato ed esercitato è ovviamente il nodo problematico della questione.

La teoria del potere costituente del popolo riafferma dunque la realtà sostanziale della sovranità e la sua irriducibilità agli organi che la esercitano e alle funzioni in cui questa si articola. È dunque irriducibile ad ogni teoria razionalistica e meccanicistica dello stato. Di nuovo riemerge qui la distinzione tra sostanza ed esercizio del potere, tra diritto e realizzazione del diritto: così come l'analisi della dittatura commissaria aveva messo in luce la strutturale "inconclusività" del diritto, così l'approfondimento della dittatura sovrana rafforza quella concezione schmittiana del diritto delineata nelle opere precedenti. Vale la pena riportare per intero questo passo di Schmitt.

«Il rapporto tra *pouvoir constituant* e *pouvoir constitué* ha la sua più perfetta analogia sistematica e metodologica nel rapporto tra *natura naturans* e *natura naturata*, un'idea che ha trovato posto anche nel sistema razionalistico di Spinoza ma che, appunto per questo, dimostra che quel sistema non è puramente razionalistico. Lo stesso va detto della dottrina del *pouvoir constituant*, che invano si cercherebbe di comprendere in termini di puro razionalismo meccanicistico. Il popolo, la nazione, forza originaria di ogni entità statuale, costituisce organi sempre nuovi. Dall'abisso infinito e insondabile del suo potere sorgono forme sempre nuove, che essa può infrangere quando vuole e nelle quali essa non cristallizza mai definitivamente il proprio potere. Essa può esprimere quando e come vuole la propria volontà, il cui contenuto ha sempre il medesimo valore giuridico del contenuto di un dettame costituzionale; può quindi intervenire quando e come vuole con la legislazione, la giurisdizione o atti puramente fattuali. Essa diventa il soggetto illimitato e illimitabile degli *jura dominationis*, non necessariamente da circoscrivere al caso di emergenza. Non è mai autocostituentesi, ma sempre costituente altro da sé; perciò il suo rapporto giuridico con l'organo costituito non si pone mai in termini di reciprocità».[35]

In questo brano ci sembra sia contenuta non solo la visione di Sieyès illustrata da Schmitt, ma quella di Schmitt stesso, una visione del diritto e della sua realizzazione che caratterizzerà l'intera sua produzione. È da notare innanzitutto l'aspetto *dinamico* di

35. *Ivi*, pp. 142-143 (tr.it.cit., p. 154).

questa visione: il diritto è un processo inesauribile di ordinamento della realtà e non solo un sistema chiuso, statico e fisso; in secondo luogo la fonte del diritto (il popolo, la nazione) è vista come un abisso infinito da cui scaturisce un'energia sempre nuova, imprevedibile, che dà vita a forme e ordinamenti; queste forme e ordinamenti sono espressione della volontà del popolo, ma non la esauriscono mai e dunque i poteri costituiti rimandano continuamente a questo potere costituente. Il potere costituente è dunque irriducibile ad ogni forma storica e ad ogni razionalità meccanica; ha l'aspetto piuttosto di un fondo "oscuro", di un abisso insondabile e misterioso.

«La volontà può essere oscura, anzi dev'esserlo se veramente il *pouvoir constituant* è insostituibile. Questa conclusione, così come l'ha espressa Sieyès, prelude già in qualche modo alla filosofia del XIX secolo, diametralmente opposta al razionalismo, nella quale Dio è posto al centro del mondo come alcunchè di "oggettivamente oscuro", come il *pouvoir constituant* informe eppure produttore di forme sempre nuove, è il centro della vita dello stato».[36]

Nonostante questo parallelo tra l'oscurità della volontà e quella del Dio ottocentesco, Schmitt sottolinea come questo richiamo al "potere costituente" sia diverso dal richiamo alla legge di Dio che caratterizza alcune forme dittatoriali dell'epoca moderna quale ad esempio quella di Cromwell. Non si tratta tanto del richiamo ad una volontà, ad un potere divino, cioè superiore a quello terreno, ma comunque costituito. Si tratta qui piuttosto di rifarsi alla fonte immanente del diritto che nella sua inesauribilità fonda ma al tempo stesso relativizza gli ordinamenti concreti.

La dittatura sovrana richiamandosi al potere costituente non elimina quindi la distinzione tra sostanza ed esercizio della sovranità: i rappresentanti del popolo che agiscono in nome del potere costituente e dunque sono indipendenti da ogni potere costituito non esauriscono, neppure loro, la sostanza del potere e dunque non si identificano con essa ma agiscono in nome di questa. La dittatura sovrana resta sempre un mandato sia pure di un potere da costituirsi:

36. *Ivi*, pp. 143-144 (tr.it.cit., p. 155).

«Essa è una reale commissione ed è tutt'altra cosa dal rifiuto di ogni altra derivazione terrena, come nel caso in cui si fa appello al Dio trascen-dente. Essa fa invece appello al popolo sempre presente, che può entrare in azione in ogni momento e quindi avere un peso immediato anche sotto l'aspetto giuridico [...] Perciò questo potere dittatoriale è sì so-vrano, ma soltanto in via transitoria ed in un senso completamente diverso da un monarca assoluto o da un'aristocrazia sovrana, essendo totalmente dipendente da un compito da assolvere».[37]

La dottrina del potere costituente nasconde dunque secondo Schmitt due idee che caratterizzano lo sviluppo della filosofia politica dell''800 e che testimoniano l'avvenuto superamento della prospettiva meccanicistica e razionalistica: l'idea di popolo e l'idea di sviluppo storico[38]. Sulla base di queste idee nel corso del secolo XIX prenderà corpo la convinzione di una "missione", di un "compito" da esercitare nella storia e conseguentemente lo sforzo di individuare il soggetto di tale missione. Si pensi in questo ambito al "dotto" di Fichte, alla "personalità storica universale" di Hegel per arrivare al proletariato di Marx e al Papato dei controrivoluzionari. È interessante notare - osserva Schmitt - come questi ultimi due esiti, quello del marxismo e della teoria controrivoluzionaria, siano paralleli: entrambi interpretano lo stato moderno come una dittatura borghese e razionalistica ed entrambi vi contrappongono una dittatura di segno opposto. Lasciamo da parte per il momento la posizione dei controrivoluzionari che, dopo gli accenni contenuti in *Politische Romantik*, sarà approfondita nella *Politische Theologie*, e concentriamoci sul problema della dittatura del proletariato.

Dopo la Rivoluzione francese e in particolare dopo la sua fase democratica, la dittatura smarrisce la sostanzialità politica assunta con la dottrina della sovranità popolare e finisce per identificarsi con lo "stato d'assedio", ovverossia con la sospensione di alcune libertà politiche da parte dei governi della Restaurazione. Sullo sfondo non vi è più lo scenario drammatico delle guerre civili dell'inizio dell'epoca moderna né i rivolgimenti rivoluzionari della Francia di fine '800: non si tratta più

37. *Ivi*, pp. 145-146 (tr.it.cit, p. 158). Il tema del popolo come entità sempre presente sarà sviluppato sistematicamente nella *Verfassungslehre*.

38. Cfr. *ivi*, pp. 146-148 in nota (tr.it.cit., nota 22 pp. 261 ss.).

di vita e di morte[39], ma di singoli comportamenti che lo stato è disposto o meno a tollerare. Mentre nel corso dell'epoca moderna le lotte religiose e civili mettono in discussione l'unità dello stato e nel corso della Rivoluzione francese vi è un soggetto, sia esso il terzo stato o il popolo, che si contrappone all'ordinamento statuale esistente rivendicando la sovranità, ora, nello stato borghese di diritto, l'unità dello stato appare un dato acquisito e condiviso da tutti. L'avvento della borghesia ha fatto crollare lo stato dei ceti con ogni articolazione intermedia ponendo direttamente l'uno di fronte all'altro lo stato e il cittadino. Lo stato non dovrebbe più avere di fronte a sé soggetti collettivi che possano metterlo in discussione e può dunque gestire perfino l'emergenza con i normali strumenti amministrativi. Tuttavia proprio in questo momento sulla scena storica si presenta un soggetto nuovo che scardina questa logica stato-cittadini: l'organizzazione politica del proletariato sotto la bandiera della dittatura del proletariato si propone l'abbattimento dello stato e l'edificazione di un nuovo ordinamento. Questa posizione si richiama, secondo Schmitt, al concetto di dittatura sovrana presente nella fase democratica della Rivoluzione francese: «dal punto di vista della dottrina generale dello stato, la dittatura del proletariato identificato con il popolo, intesa come transizione ad un assetto economico in cui lo stato si "estingue", presuppone il medesimo concetto di dittatura sovrana che era alla base della teoria e della prassi della convenzione nazionale»[40].

È di fronte all'emergere di questa prospettiva che l'assetto dello stato borghese di diritto manifesta tutta la sua precarietà e irrisolutezza: da un lato il suo ordinamento è fondato sul rapporto stato-individuo, dall'altro è costretto a fronteggiare un avversario che si pone come soggetto collettivo e alternativo. Di qui la natura compromissoria del suo ordinamento e degli strumenti previsti per fronteggiare la situazione d'emergenza: da un lato esso tende a regolare ogni singolo caso, compresa l'eccezione, attraverso

39. È interessante notare come per Schmitt fin da ora la sostanza politica si caratterizzi per questa pregnanza esistenziale, per questo aver a che fare con la vita e la morte, un tema questo che sarà sviluppato soprattutto in *Der Begriff des Politischen*.

40. C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 205 (tr.it.cit., p. 217).

leggi normali, dall'altro è costretto a prevedere un mandato straordinario in caso d'emergenza.

Con l'analisi dello stato borghese di diritto la riflessione di Schmitt passa dal piano storico a quello dell'attualità. Anche la repubblica di Weimar è caratterizzata dal medesimo assetto compromissorio tipico dello stato borghese di diritto come emerge dalla parte della costituzione relativa allo stato d'emergenza. La costituzione di Weimar attribuisce con l'art. 48 poteri illimitati al presidente del *Reich* in caso di necessità, ma al tempo stesso prevede una regolamentazione positiva di tali poteri. «Non ha senso - osserva Schmitt - che, dopo aver riconosciuto al presidente del *Reich* facoltà talmente estese da potere al limite cospargere le città di gas velenosi, di comminare pene di morte e di pronunciare sentenze tramite commissioni straordinarie, gli venga in più assicurata espressamente la facoltà, ad esempio, di autorizzare la censura sulla stampa»[41].

Con questa analisi della dittatura sovrana dalla Rivoluzione francese alla dittatura del proletariato Schmitt pone in rilievo due elementi fondamentali. Innanzitutto la centralità del problema della dittatura nella dottrina dello stato: la dittatura non è solo un istituto giuridico, ma esprime l'essenza stessa dello stato moderno. Lo stato moderno nasce come potere assoluto che dall'alto si impone in modo indiscusso conferendo ordine e stabilità alla realtà magmatica e conflittuale della storia. Ma anche la dottrina della sovranità popolare che parrebbe l'esatta antitesi della dottrina dello stato assoluto in realtà nasconde un'analoga anima dittatoriale. La volontà generale del popolo si impone in modo indiscusso e assoluto sopra ogni potere costituito. Dall'origine dello stato moderno alla sua critica e crisi nella dottrina della sovranità popolare e successivamente della rivoluzione del proletariato, l'essenza del potere è secondo Schmitt intrinsecamente legata all'essenza della dittatura.

Il secondo elemento è diretta conseguenza del primo: lo stato borghese di diritto che vuole negare tale essenza dittatoriale del potere non risolve la crisi dello stato moderno e finisce per dissolvere la sovranità stessa.

41. *Ivi*, p. 203 (tr.it.cit., pp. 214-215). Emerge qui per la prima volta la discussione sull'art. 48 della costituzione di Weimar che avrà vitale importanza nella storia istituzionale e politica della repubblica tedesca.

5. *Diritto e realizzazione del diritto*

Questo saggio sulla dittatura ripropone dunque quale nodo centrale della riflessione schmittiana il rapporto tra diritto e realizzazione del diritto e parallelamente tra sostanza ed esercizio della sovranità. Ciò che Schmitt vuole sottolineare, in continuità con gli scritti giovanili, è che la realtà del diritto non è esaurita dall'ordinamento positivo. Questa posizione è la posizione tipica del diritto naturale dell'età moderna e si fonda sulla convinzione che vi sia un ordine ideale superiore di tipo teologico o metafisico e che la ragione possa coglierlo. Questa fiducia in un ordine preesistente che la ragione può attingere viene meno per Schmitt nel corso dell'epoca moderna che appare sempre più segnata, come abbiamo visto in *Politische Romantik*, dalla frattura tra pensiero ed essere. Il tramonto della metafisica tradizionale non significa però che l'unico orizzonte esistente sia quello dei puri fatti: al contrario, è proprio l'approfondimento della realtà mondana che mostra come tale realtà non si riduca alla mera fattualità ma al contrario rimandi ad una ulteriorità, ad una possibilità ancora non esaurita. L'espressione "diritto naturale senza naturalismo", che Schmitt aveva utilizzato in *Der Wert des Staates* per definire la propria posizione, riceve qui nuova luce.

Sul piano del diritto ciò è messo in luce proprio dall'analisi della dittatura: alla metafisica e al giusnaturalismo tradizionale che affermavano l'esistenza di un ordine preesistente corrispondeva la dittatura commissaria ossia quella dittatura che ripristinava l'ordine presupponendo un potere costituito; ora, nella crisi di questo quadro di riferimento teoretico, si fa avanti la dittatura sovrana ossia quella decisione che si fonda non su un ordine e su un potere esistente, ma su di un ordine e su un potere costituente, ossia ulteriore rispetto alla realtà effettuale, formalizzata nell'ordinamento positivo. Quando, nella situazione d'emergenza, l'ordinamento normale è impotente, con ciò non cade ogni potere ma solo una forma di esso. Così la sostanza della sovranità non si esaurisce nel suo esercizio:

«Chi nella distinzione fra esercizio e sostanza della sovranità non vede altro che un cavillo scolastico di poco conto, ha indubbiamente smarrito il senso del problema giuridico fondamentale della dottrina dello stato, e

cioè l'opposizione tra diritto e attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*). Se realmente la sovranità è pienezza di potere statuale - e lo è per ogni costituzione che non contempli una completa divisione, cioè limitazione dei poteri - la disciplina giuridica non regolerà che il contenuto prevedibile dell'esercizio, senza minimamente esaurire la pienezza sostanziale del potere stesso. Il problema di chi decide di questo potere, di chi decide cioè del caso non regolato dal diritto, diventa il problema stesso della sovranità».[42]

La concezione del diritto di Schmitt come di un processo inesauribile di ordinamento della realtà lo porta a chiarire il suo concetto di sovranità come pienezza di poteri che non si esaurisce nella somma delle funzioni in cui si esprime. Se il sovrano fosse semplicemente definito dalla funzione che svolge all'interno di un ordinamento, sostanza ed esercizio della sovranità coinciderebbero col risultato che il fondamento della sovranità sarebbe una funzione determinata e regolamentata. La sovranità non sarebbe così più pienezza di potere originario, ma esercizio derivato di un potere determinato: la pienezza della sovranità si salvaguarda secondo Schmitt solo cogliendone la sua perenne irriducibilità rispetto alle forme storiche e giuridiche in cui essa stessa si esprime. Il luogo della sua manifestazione è così dunque l'eccezione, ossia ciò che non rientra nella norma, ciò che non ha ancora preso forma. Chi decide sul caso d'eccezione, chi dà forma alla realtà non formata è il sovrano, colui che detiene la pienezza dei poteri, una pienezza che supera le forme stesse in cui si manifesta.

Da questo punto di vista emerge chiaramente l'importanza di questo saggio per l'elaborazione della teologia politica schmittiana. In esso non sono solo contenuti numerosi paralleli tra concetti teologici e concetti politici che porteranno alla formulazione della teologia politica come analogia tra teologia e dottrina dello stato nella *Politische Theologie*. Il nodo teologico-politico più rilevante di *Die Diktatur* è l'irrompere, dal cuore della realtà stessa, del rimando ad una ulteriorità non esaurita dalle forme storiche esistenti. L'analisi sulla dittatura mostra come il diritto nasconda in sé una sua "irriducibile ulteriorità" rispetto alle sue stesse forme positive, una sorta di ineliminabile trascendenza, anche se il ter-

42. *Ivi*, p. 194 (tr.it.cit., p. 204).

mine trascendenza - come il riferimento al concetto di *natura naturans* di Spinoza fa pensare - va qui inteso come perenne apertura all'inesauribile ricchezza dell'esistenza creatrice di forme, più che come dimensione sovrasensibile, separata, eternamente definita. In questa dimensione di trascendenza del diritto sta il nocciolo della teologia politica: la trascendenza del diritto non è il suo derivare i propri contenuti da una sfera più alta, quale quella della teologia, ma è invece una dimensione interna al diritto stesso, che si rivela, in questo, "analogo" nella forma alla teologia. Come Dio non si esaurisce nella propria creazione, così il potere sovrano non si identifica con gli ordinamenti in cui esso si esprime.

Proprio questa analogia porta con sé, tuttavia, un elemento problematico. Se infatti essa deve intendersi in modo rigido come identità di strutture, allora l'"ulteriorità" del diritto non può essere considerata identica alla "trascendenza" di Dio rispetto al mondo (a meno di non considerare questa al modo, appunto, di Spinoza). Se invece essa non va intesa in modo rigido, allora essa ha un valore prevalentemente simbolico. Considerato il fatto che Schmitt non ha nessuna preoccupazione di tipo teologico-dogmatico e dato il suo approccio pragmatistico, è più facile propendere verso la seconda ipotesi. Tuttavia questa oscillazione tra "ulteriorità" e "trascendenza", come vedremo, non è solo dovuta alla scarsa preoccupazione dogmatica di Schmitt, ma più profondamente rivela una polarità presente nel suo pensiero.

Accanto a questo vi sono ancora due elementi del saggio schmittiano che conviene sottolineare. Il primo è il tema del "nemico". Affermare che l'essenza dello stato è dittatoriale non è ovviamente irrilevante sul piano della teoria politica che ne consegue. La dittatura è caratterizzata dall'essere finalizzata all'eliminazione di un avversario che minaccia l'esistenza dello stato: questo è «ciò che conferisce all'azione dittatoria il suo contenuto specifico, e cioè l'idea di un avversario concreto, la cui eliminazione diventa dunque lo scopo specifico dell'azione»[43]. Non si tratta di una definizione formale ma di una constatazione di fatto. Nell'argomentazione schmittiana questo nesso tra dittatura ed eliminazione del nemico è legato al caso della legittima difesa: quando è in gioco l'esistenza dello stato per l'aggressione di

43. *Ivi*, p. 135 (tr.it.cit., p. 147).

"nemici" interni è legittimo sospendere il normale ordinamento - addirittura la costituzione stessa -, per salvarlo ricorrendo a misure straordinarie. Se dunque l'essenza dello stato è la dittatura e l'essenza della dittatura è la difesa dal nemico e l'eliminazione dello stesso, ne deriverà che l'essenza dello stato è l'eliminazione del nemico. Già qui troviamo in germe la teoria dell'*amicus-hostis* sviluppata in *Der Begriff des Politischen* ed è importante sottolineare come il nemico cui Schmitt si riferisce è prevalentemente il nemico interno: non bisogna dimenticare che lo scenario su cui si svolge la genesi dello stato moderno è quello delle guerre civili. Ma è chiaro che se il nemico è interno, esso non è immediatamente caratterizzato come tale e dunque acquista particolare rilevanza politica la facoltà di individuare e dichiarare un gruppo di persone come "nemici pubblici". È questa una caratteristica del potere sovrano e la critica che Schmitt fin da ora muove allo stato borghese di diritto e alla repubblica di Weimar è proprio questa incapacità di riconoscere il nemico e di difendersi da esso.

Un secondo elemento da sottolineare è la concezione del rapporto individuo-stato. Fuori dallo stato l'individuo non ha alcun valore politico, come già affermato in *Der Wert des Staates*. Schmitt non parla evidentemente del valore etico o religioso dell'individuo, tuttavia il concepire gli uomini come massa irrazionale da governare con astuzia e violenza nasconde una determinata antropologia:

> «Ora se il popolo è l'irrazionale, non è possibile trattare o stipulare accordi con esso, ma lo si deve padroneggiare con l'astuzia o la violenza. Qui l'intelletto non deve scendere a patti, perdersi in ragionamenti, ma semplicemente dettare. L'irrazionale non è che strumento del razionale perché solo il razionale ha reale capacità di egemonia e di azione. Questa concezione è comune tanto alla scolastica aristotelica quanto al platonismo rinascimentale, alla tradizione stoica classica e anche a quel complesso di idee morali che hanno dominato fino alla fine del XVIII secolo e che avevano come ideale l'*homo liber et sapiens*, un uomo come Catone o Seneca, il saggio che esercita un dominio razionale sugli istinti e le passioni e controlla i moti affettivi».[44]

Questa visione di Schmitt si richiama alla visione classica di

44. *Ivi*, p. 10 (tr.it.cit., p. 22).

Platone dello stato come μακρὸς ἄνθρωπος, ma questo richiamo porta con sé alcuni problemi. Se si sostiene che, come nell'individuo la ragione deve governare gli istinti, così deve avvenire nello stato, non è possibile poi identificare tutta la razionalità nel governo e l'irrazionalità nella massa, a meno di non postulare una concezione rigidamente aristocratica in cui solo ad alcuni è riconosciuta la razionalità e a tutti gli altri è negata. Si ripresenta qui lo stesso problema del rapporto tra antropologia e politica che avevamo visto emergere a proposito delle concezioni pessimistiche dell'uomo: se tutti gli uomini sono irrazionali e dunque devono essere governati dall'esterno, dalla razionalità, chi può garantire che gli stessi governanti non siano irrazionali? Dal dogma della malvagità umana o della irrazionalità umana si può derivare tanto una concezione autoritaria quanto una concezione democratica, a meno di non giungere ad una visione antropologica in cui solo alcuni hanno titolo ad essere uomini e gli altri sono dichiarati non-uomini. Ma non sembra essere questa la visione di Schmitt, nonostante gli accenti pessimistici di molte sue opere. Di nuovo allora ci troviamo di fronte ad un'impostazione di tipo pragmatista, fondata su una valutazione della situazione e su una scelta: considerata la possibile pericolosità e irrazionalità dell'uomo, il politico decide di agire "come se" l'altro uomo fosse necessariamente preda degli istinti irrazionali, in quanto ritiene che questa sia l'ipotesi meno rischiosa per sé e per la collettività. Ma, poiché si tratta di una valutazione della situazione e di una scelta, e non della deduzione necessaria di un'azione politica da premesse antropologiche assolutamente certe, in via di principio non è possibile escludere, in situazioni determinate, una scelta politica diversa che dovrà misurarsi con la storia ed essere eventualmente da questa smentita.

Questo contrasto razionalità-irrazionalità che appare così rilevante in questo lavoro di Schmitt, è considerato da Hugo Ball il nodo centrale di tutte le opere di questi anni [45]. Si tratta di un contrasto che Ball fa risalire all'epoca neoplatonica dove razionale e irrazionale indicano l'antitesi perenne di bene e male, Dio e il demonio, quiete e movimento, eternità e morte. In questa prospettiva il negativo non ha un connotato morale (questo gli verrà

45. Cfr. H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, cit..

attribuito più tardi), ma più profondamente metafisico: corrisponde a ciò che è informe, magmatico, indeterminato, è assenza, mancanza. Da questo punto di vista il popolo non viene visto come il male, ma come ciò che è privo di forma e che dunque va guidato con la ragione: solo la ragione può superare gli interessi privati e comporli in un ordine collettivo. È questo, secondo Ball, il pensiero comune che dalla grecità giunge, attraverso Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, fino a Machiavelli, Hobbes e infine ai controrivoluzionari e a Schmitt. In questa prospettiva la dittatura diviene l'espressione del tentativo estremo della ragione di governare gli eventi nel momento della crisi. Nel momento della crisi la ragione, attraverso la dittatura, deve sospendere le proprie creazioni, ossia le norme razionali, per riuscire a guidare razionalmente la nuova situazione. Nel far questo, ossia nel sospendere se stessa, la ragione deve essere consapevole del pericolo che l'irrazionale travolga ogni cosa non trovando nessun argine che lo contenga. Per questo la sospensione del razionale, ossia della norma universale, può essere operata *solo* in nome di una razionalità più alta[46]. Ma il richiamo ad una razionalità più alta, agli occhi della razionalità costituita, appare come un richiamo all'irrazionale, e dunque può essere un elemento di disordine, giacché se ognuno - nel momento della crisi delle norme ordinarie - si richiama a una razionalità più alta, ciò scatena una guerra civile di religione. Sul piano politico, dunque, l'appello al divino, ossia a questa istanza soprarazionale, è possibile solo in modo indiretto, ossia non immediatamente e da parte di ciascuno, ma solo attraverso la mediazione di un'istituzione che opera una razionalizzazione storica dell'irrazionalità del divino, cioè, sul piano concreto, della chiesa. Secondo Ball, allora, solo la dittatura commissaria è possibile, ossia la sospensione del razionale sulla base di un'istanza istituzionalizzata. La dittatura sovrana, che rivendica un proprio autonomo rapporto col divino, è possibile solo nella chiesa, e non sul piano storico-politico. Ammettere la dittatura

46. Sembra quasi, in questa prospettiva, che la dittatura divenga espressione di una ragione "cosmica" che cerca di governare il caos e che trascende le stesse intenzioni umane. Si veda quanto scrive Doremus: «La dittatura non è la forma di un potere politico risultante da un'intenzione umana, ma è la forma che questo potere assume, se l'uomo osa fronteggiare la minaccia che gli viene dalla potenza del mondo» (A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 620).

sovrana sul piano politico significherebbe affermare la possibilità del politico di attingere il divino senza mediazioni, sull'esempio dell'*homo a Deo excitatus* che Cromwell voleva incarnare. Ma questo modello non è compatibile con il cattolicesimo che afferma la necessaria mediazione della chiesa: il dittatore che si pretende sovrano in quanto *a Deo excitatus* è solo un usurpatore. Sulla base di queste considerazioni Ball ritiene che il saggio schmittiano sulla dittatura si ponga su una strada diversa da quella segnata da *Politische Romantik* e successivamente dalla *Politische Theologie* e da *Römischer Katholizismus* [47].

In realtà Ball tocca un nodo cruciale del pensiero schmittiano: non si tratta qui di un distacco momentaneo dalla strada maestra, o di una confusione concettuale. Con la teoria della dittatura sovrana, Schmitt non vuole certo affermare il modello dell'*homo a Deo excitatus*, ossia dell'immediato appello al divino da parte del politico: fin dai suoi primi scritti, infatti, il politico è per lui connesso alla mediazione istituzionale dell'idea nel reale. Ciò che Schmitt rifiuta è che il politico debba ricorrere in questo a una mediazione istituzionale diversa da sé, come quella della chiesa. Questo significherebbe affermare una *potestas indirecta* che nega la pienezza della sovranità, ossia l'esclusività della mediazione politica operata dallo stato. Il problema, fondamentale per la teologia politica, è proprio questo: se il politico possa da sé interpretare l'idea, sia pure in modo storico e contingente e dunque non in modo dogmatico e senza pretese di verità ultime, senza dover ricorrere all'interpretazione di istanze diverse. Nella riflessione di Schmitt la sovranità appare legata a questa possibilità di interpretazione dell'idea. Per questo la teoria della dittatura sovrana, più che una deviazione dal cammino principale, appare il germe del futuro sviluppo del pensiero di Schmitt.

47. «*Diktatur* è stata un'uscita di strada, oppure è nata già prima del libro sul romanticismo» (H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, cit., p. 112).

TEOLOGIA POLITICA: SECOLARIZZAZIONE E ANALOGIA

Attraverso l'analisi del concetto di dittatura e della sua dinamica storica Schmitt può rifiutare l'identificazione rigida tra ordine e diritto: lo stato d'emergenza non è assimilabile al disordine, al caos, all'anarchia, a quella situazione cioè in cui ogni diritto così come ogni autorità sono tolti. Nel caso d'eccezione il diritto ordinario è sospeso ma l'autorità dello stato permane in forza della sua capacità di governare l'emergenza ricostituendo l'ordine stabilito. Il caso d'eccezione diviene così il luogo in cui si rivela il nocciolo della sovranità e l'essenza del diritto[1]. Questa problematica che era sottesa allo studio sulla dittatura viene ripresa da Schmitt nella sua *Politische Theologie* del 1922 che porta come sottotitolo: *Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* [2].

1. A questo proposito Hofmann afferma che la superiorità dello stato sull'ordinamento giuridico e sul caos finisce per riposare unicamente sulla sua mera esistenza in quanto organizzazione capace di esercitare di fatto un'azione di forza: «Qui si manifesta chiaramente - commenta Hofmann - per la prima volta la priorità filosofico-esistenziale della *Existenzfrage* rispetto all'*Essenzfrage*.» (H. Hofmann, *Legitimitität*, cit., p. 68). Non c'è dubbio che lo stato si imponga sulla base della sua capacità e forza ordinatrice, tuttavia nell'analisi di Schmitt tale forza non è assimilabile alla forza bruta esercitata da un qualsiasi altro soggetto: come abbiamo visto in *Die Diktatur*, il potere dello stato benché non fondato sul diritto costituito - che nello stato d'eccezione è sospeso - è fondato sul diritto costituente.

2. Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig 1922, 2a ed. 1934 (le citazioni si riferiscono a questa seconda edizione); tr. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, pp. 27-86. Le prime tre parti di questo saggio sono state pubblicate sotto il titolo *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie* nel volume M. Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. II, München-Leipzig 1922; mentre l'ultima, *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, in "Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", 16 (1922), pp. 121-131 e successivamente nel libro di Schmitt *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation.Vier Aufsätze*, Köln 1950 alle pp. 22-40.

1. *La decisione*

Il saggio si apre con una lapidaria definizione del concetto di sovranità: «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»[3]. Con questo Schmitt non fa che ricapitolare i risultati della sua ricerca sulla dittatura: *Die Diktatur* è in qualche modo un'opera propedeutica sul piano storico all'elaborazione sistematica dei concetti chiave della teoria politica sul piano teoretico. L'attenzione metodologica di Schmitt è costante, ma non è solo un'attenzione formale o scolastica: c'è in lui un fortissimo *pathos* ermeneutico, una decisa volontà rifondativa della scienza giuridica paragonabile a quella che in quegli stessi anni emergeva nel campo della filosofia.

Il concetto di sovranità[4] formulato da Schmitt (che - come abbiamo visto - si richiama in questo a Bodin) è da lui definito un «concetto limite» (*Grenzbegriff*): «concetto limite non significa un concetto confuso come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più esterna. A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma ad un caso limite»[5]. Emerge qui con chiarezza lo sforzo ermeneutico di Schmitt che nasce dall'insoddisfazione nei confronti della cultura razionalistica e positivistica incapaci di cogliere la realtà nella sua pienezza. Il termine *Grenzbegriff* rimanda alla distinzione kantiana tra fenomeni e noumeni nella conclusione della *Analitica trascendentale*: «Il concetto di noumeno - scrive Kant - è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e d'uso, perciò puramente negativo. Ma esso tuttavia non è foggiato ad arbitrio, sebbene si connette colla limitazione della sensibilità, senza poter nondimeno porre alcunché di positivo al di fuori del dominio di essa»[6]. Il concetto limite non è dunque in Kant un concetto posi-

3. *Ivi*, p. 11 (tr.it.cit., p. 33).

4. Sul concetto di sovranità e sulla sua evoluzione si veda, tra gli altri, H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13 Jh. bis 1806*, Berlin 1986.

5. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 11 (tr.it.cit., p. 33)

6. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1787; tr.it. *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Bari 1975, vol. I, p. 257. L'interpretazione schmittiana di questo concetto è citata anche nella voce *Grenzbegriff* a cura di O. Marquard nel *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter,

tivo che abbia per oggetto una realtà sensibile, come, potremmo dire, i concetti normali utilizzati dalla conoscenza scientifica che si applicano alla realtà data, e tuttavia non è un concetto arbitrario in quanto si riferisce ad una realtà che, se non è sperimentabile sensibilmente, è tuttavia pensabile. Con questo Kant non fonda solo la legittimità del concetto limite e di noumeno ma anche la sua necessità, in quanto esso appunto "limita" la conoscenza sensibile e le impedisce di estendersi anche là dove essa non ne ha il diritto evitando così che tutta la realtà possa identificarsi con l'ambito della sensibilità.

È chiaro che il contesto e l'impostazione teoretica complessiva di Kant si collocano su di un piano diverso da quello schmittiano (benché come abbiamo visto Schmitt sia stato fortemente influenzato dall'orizzonte neokantiano), tuttavia il richiamare l'uso kantiano di questo termine può aiutare una migliore comprensione dell'approccio epistemologico schmittiano. Il concetto di sovranità definito dal caso d'eccezione può essere considerato un «concetto limite» nel senso che esso delimita le pretese di esaustività dei concetti positivi e normali. Il caso d'eccezione è ciò che non è contemplato dalla norma e che non può essere concepito attraverso la normale concettualizzazione delle scienze positive: ciò non significa che esso non esista o sia privo di significato; esso non può esser sbrigativamente liquidato come disordine, anarchia, dunque come realtà extragiuridica, come non-senso, perché in esso continua a permanere un potere di riferimento che è per l'appunto il potere sovrano. Si pensi al concetto di «cosa in sé»: pur essendo al di fuori («relativo alla sfera più esterna» dice Schmitt riguardo al *Grenzbegriff*) della sfera delle leggi della sensibilità, non è tuttavia al di fuori di ogni portata del soggetto in quanto è pensabile. Il soggetto non lo può conoscere, ossia assoggettare alle leggi normali della conoscenza, e tuttavia lo può pensare. Il concetto di «cosa in sé» non è dunque un puro arbitrio, un non-senso. Inoltre la sua pensabilità non è un vuoto esercizio, un libero gioco dell'intelletto, ma è necessaria alla conoscenza stessa:

Darmstadt 1971, vol. 3, pp. 871-873. Già Hans Vaihinger aveva affermato che i *Grenzbegriffe* sono una parte delle finzioni necessarie da un punto di vista "euristico" e "pratico" (cfr. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, tr.it.cit., pp. 50 ss.).

rivela il suo fondamento (la struttura trascendentale dell'essere) e le consente di funzionare. Senza limiti essa naufragherebbe.

Il caso d'eccezione esercita questa medesima funzione di rivelare la struttura della realtà giuridica, cioè il suo non essere esaurita dalla sfera della realtà oggettiva e positiva. La realtà oggettiva si rivela non come realtà in sé, ma come costruzione del soggetto, come sua oggettivazione che tuttavia non lo esaurisce. Se consideriamo il potere sovrano come "soggetto" del diritto e introduciamo in questo modello la dimensione storica, possiamo notare come il potere sovrano svolga il ruolo di "legislatore" della realtà attraverso il diritto. La realtà oggettiva regolata da norme è dunque costruzione del soggetto e tuttavia il diritto positivo, cioè la sfera di esercizio della sovranità, non esaurisce la sostanza della sovranità; esso trova dei limiti che si evidenziano nel caso d'eccezione. Il caso d'eccezione, pur non potendo essere regolato dalle leggi positive, non si sottrae totalmente all'orizzonte del potere sovrano, ma semmai lo stimola a nuove e più adeguate oggettivazioni, a nuovi ordinamenti della realtà, benché anch'essi limitati e relativi e dunque destinati ad essere nuovamente superati. Il limite rivela così ad un tempo la finitezza della realtà e l'infinita produttività del soggetto[7].

È chiaro che per cogliere questa dinamica della realtà il razionalismo e il positivismo che si attengono ai meri dati oggettivi non sono sufficienti. Anzi, dal loro punto di vista, il caso d'eccezione è semplicemente qualche cosa di insignificante: non vi sono *Grenzbegriffe* ma solo concetti positivi aventi un corrispondente contenuto empirico. E tuttavia l'eccezione è presente e reale e il suo emergere non nega il soggetto ma lo mette radicalmente in discussione: nella situazione normale il soggetto è come inghiottito dall'oggettività e l'universalità di questa lo governa e lo assorbe al punto da rendersi autonoma da esso: anzi l'oggettività e l'impersonalità sono un requisito essenziale della norma stessa. Nella *Grenzsituation* l'oggettività è lacerata

7. Il concetto di limite è tipico della riflessione di molti altri autori in questi stessi anni. Si pensi all'importanza delle *Grenzsituationen* nel pensiero di Jaspers (cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, 3a ed. 1953, pp. 20 s.; tr.it. *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Torino 1978, vol. II, pp. 678 ss.) e in Jünger (cfr. su questo C.G. von Krockow, *Die Entscheidung*, cit., pp. 45 ss.).

e impotente, l'universalità sospesa[8] e la crisi si manifesta come interrogativo radicale sul senso e la possibilità del diritto e dell'ordine: «Sarebbe razionalismo conseguente dire che l'eccezione non dimostra nulla e che solo la normalità può essere oggetto di interesse scientifico. L'eccezione confonde l'unità e l'ordine dello schema razionalistico»[9].

Ciò che Schmitt vuol proporre è dunque un approccio epistemologicamente diverso dalla prospettiva razionalistica e positivistica, un approccio capace di confrontarsi con la dinamica reale del diritto e non solo con la sua statica funzionalità e che soprattutto sappia fare i conti con la "crisi", la situazione d'emergenza, il caso d'eccezione. "Pensare" la crisi è lo sforzo a cui Schmitt si appresta. In polemica con l'"astrattezza" del razionalismo, Schmitt sottolinea la capacità di una «filosofia della vita concreta» di confrontarsi con le situazioni limite e l'eccezione.

«Proprio una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi ad esso al più alto grado. Per essa l'eccezione può essere più importante della regola, e non in base ad una ironia romantica per il paradosso, ma con tutta la serietà di un punto di vista che va più a fondo delle palesi generalizzazioni di ciò che comunemente si ripete. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. Nell'eccezione la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione. Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: "L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. Essa porta alla luce tutto molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dell'eterno luogo comune del generale; vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale è possibile spiegarlo. Abitualmente non ci si accorge della difficoltà poiché si pensa al generale non con passione ma

8. Ritorna qui il richiamo al tema, già ricordato precedentemente, della sospensione teleologica dell'etica, tema sviluppato da Kierkegaard in particolare nell'opera *Timore e tremore* (cfr. S. Kierkegaard, *Frygt og Baeven*, København 1843; tr.it. *Timore e tremore/La ripresa*, a cura di F. Fortini e K. Montanari Gulbrandsen, Milano 1977).

9. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 21 (tr.it.cit., p. 41).

con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità"».[10]

Il teologo protestante che Schmitt cita è Kierkegaard e il passo riportato è tolto da *La ripresa*[11]. Come è noto il problema del

10. *Ivi*, p. 22 (tr.it.cit., p. 41, con una lieve modifica).

11. Il brano di Kierkegaard è più ampio e articolato di quello riportato da Schmitt: mentre nella *Politische Theologie* l'eccezione viene contrapposta al generale e quasi ad essa sostituita, nel testo di Kierkegaard viene messa in luce l'intima dialettica tra i due elementi. Leggiamo l'intero passo dello "scrittore religioso" danese: «Da una parte sta l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo a uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. Perché l'universale nonostante tutto si rallegra moltissimo di un'eccezione, come il cielo fa più festa per un peccatore che per novantanove giusti. Dall'altra parte lottano l'insubordinatezza, l'ostinatezza dell'eccezione, la sua debolezza, la sua cagionevolezza. In complesso è un contrasto nel quale l'universale si trova fronte a fronte con l'eccezione in una lotta che finisce per rafforzare le posizioni dell'eccezione. Ma se l'eccezione non sa tenere fronte, l'universale non viene in suo aiuto, come il cielo non viene in aiuto del peccatore che non resista alle pene del rimorso. Soltanto l'eccezione decisa e compiuta in se stessa, nata sul tronco dell'universale, benché ora in lotta con esso, riesce a salvarsi. Questo è il rapporto. L'eccezione nel pensarsi pensa anche l'universale, agisce sull'universale mentre agisce su se stessa. L'eccezione dunque spiega l'universale e allo stesso tempo se stessa e chi voglia davvero spiegare e studiare l'universale deve soltanto guardarsi intorno e cercare un'eccezione giustificata: questa potrà chiarirgli tutto meglio di quel che potrebbe fare l'universale. L'eccezione giustificata si trova riconciliata con l'universale, mentre l'universale resta in una posizione essenzialmente polemica rispetto all'eccezione e il suo amore per essa non si avverte, finché l'eccezione non costringe l'universale a confessarlo. Un'eccezione che non abbia questa forza significa che non è giustificata, per cui si capisce che l'universale nulla deve lasciar scorgere prima del tempo. Se il cielo ama un peccatore più di novantanove giusti, il peccatore non lo deve certo sapere dal principio; al contrario egli sente dapprima soltanto l'ira del cielo, finché quasi non costringe il cielo a pronunciarsi. Col tempo ci si stanca di questo eterno chiacchierare che si fa intorno all'universale, di questo continuo battere sull'universale fino alla sazietà e alla noia. Ma ecco le eccezioni, bisogna cominciare a parlare anche di loro. Se le eccezioni non si possono spiegare, non si può spiegare neanche la norma. Di solito non si avverte la difficoltà, perché neppure nell'universale ci si occupa con vera passione, ma piuttosto con un'oziosa superficialità. L'eccezione invece pensa l'universale con impegno e con passione. Ecco quindi che ci troviamo davanti a un nuovo ordine di precedenze e la povera eccezione, se sa farsi valere, torna al posto d'onore come nelle favole la fanciulla umiliata e maltrattata dalla matrigna.» (S. Kierkegaard, *Gjentagelsen*, København 1843; tr.it.cit., pp. 255-256). Contro le omissioni di Schmitt polemizza Karl Löwith, sottolineando come Kierkegaard non avesse rinunciato a pensare la normalità: «voleva soltanto pensarla con "energica passione", e non "superficialmente", e così l'eccezione aveva per lui una ragion

rapporto tra eccezione e universale è centrale nella riflessione di Kierkegaard in quanto tocca il cuore della sua vicenda biografica e della sua produzione letteraria. L'eccezione non è l'individuo che si ribella e si rifiuta di uniformarsi all'universale, ma è quel singolo che pur desiderando con tutte le sue forze di realizzare in sè l'universale e pur riconoscendo la sua inferiorità rispetto ad esso non riesce a compierlo: «Ma, acquistata questa certezza, la partita non è chiusa, perché coltiverà un profondo dolore nel suo animo. Si rallegrerà per gli altri ai quali è stato concesso di realizzare l'universale; forse ne vedrà meglio degli altri la bellezza...»[12]. Mentre l'eccezione non può essere compresa dall'universale se non come fallimento, viceversa l'universale dal punto di vista dell'eccezione può essere compreso nella sua ricchezza così come nella sua non-esaustività. È questa la superiorità "epistemologica" del punto di vista dell'eccezione rispetto a quello della normalità. Ma l'eccezione ha nei confronti del generale una superiorità anche nella dinamica storica. L'eccezione infatti è la sentinella che veglia affinché l'universale non diventi totalitario e non annulli in sé, realizzandole, le singole individualità. Quando l'universale si cristallizza e si trasforma in ordine stabilito, quando l'universale non è più un compito da realizzare che richiede la

d'essere solo in rapporto con la generalità.» (K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr.it.cit., p. 121) In realtà neanche Schmitt, benché nel passo citato sottolinei il primato dell'eccezione, disconosce la tensione dialettica tra i due elementi e la reciproca implicazione. È superfluo notare che, come l'eccezione rivela l'essenza dell'universale, così non potrebbe esservi eccezione senza l'universale ossia senza la situazione normale. Si veda quanto scrive a questo proposito Schiera: «In questo senso trovo unilaterale e fondamentalmente errata l'interpretazione che dà Löwith dell'eccezione schmittiana, a confronto di quella pensata da Kierkegaard. Per quest'ultimo, egli dice: "L'eccezione trova un diritto solo nel suo rapporto con il generale", mentre Schmitt al contrario "pone polemicamente l'eccezione contro il generale". Non mi sembra che questo giudizio corrisponda al vero. L'eccezione è per Schmitt ciò che fonda il generale, che lo ricarica costantemente di esistenzialità, che impedisce la sua diluizione (o dissoluzione) nel normativamente imposto. Non si darebbe costituzione senza questa misteriosa sorgente di energia politica. Ma, viceversa, quest'ultima non produrrebbe effetti storicamente apprezzabili senza costituzione; la politica dunque non si esaurisce, in Schmitt, nel suo criterio, ma nella tensione fra esso e la costituzione.» (P. Schiera, *Dalla costituzione alla politica*, in G. Duso [ed.], *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, p. 19)

12. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, København 1843; tr.it. parziale *Aut-aut. Estetica ed etica nella formazione della personalità*, a cura di R. Cantoni, Milano 1975, p. 211.

scelta personale ma una semplice uniformità a cui tutti si adeguano per comodità, allora l'eccezione ha il compito di risvegliare la soggettività, di ripopolare il mondo di personalità, di esseri umani capaci di dire "io", evitando il predominio soffocante dell'oggettività.

È l'eccezione a rompere la meccanicità e a introdurre la novità: «Gli uomini di solito non sono che pure copie, semplici ripetizioni di ciò che è stato introdotto nel mondo, e di loro si può dire che cavan profitto dal vivere, mentre il mondo non cava nessun vantaggio dalla loro vita. Dell'altra classe (gli eterogenei) il più spesso bisogna dire che la vita non offre loro alcun vantaggio (umanamente parlando, si può essere tentati di dire, al vedere com'è colma di pene e di guai la loro vita, che l'unica loro consolazione è il pensiero della morte); ma è il mondo a trar profitto dalla loro vita, perché son essi che introducono le cose nuove»[13].

Nella *Politische Theologie*, a cui ora torniamo, Schmitt rileva come il problema della sovranità non sia risolvibile a partire dalla situazione normale. Se consideriamo la situazione normale, la sovranità sembra appartenere alla norma e dunque si identifica con l'universale, ma se così fosse dovremmo ritenere che nel caso d'eccezione, là dove la norma si rivela impotente, la sovranità stessa scompare. Ciò invece non avviene, al contrario è proprio nella situazione d'emergenza che si manifesta la pienezza della sovranità e che l'autorità dispiega la sua forza ordinatrice. In questo senso la teoria normativistica non è in grado di offrire

13. S. Kierkegaard, *Papirer* X 3 A 27; tr.it. *Diario*, a cura di C. Fabro, 12 voll., Brescia 1980-1983, vol. 7, p. 182. È comunque importante notare come per Kierkegaard la "superiorità" che l'eccezione può rivendicare di fronte all'universalità totalizzante non è affatto una superiorità diretta e "trionfante", bensì indiretta e sofferente: *indiretta* perchè è solo attraverso il rapporto a Dio che l'eccezione può rivendicare la propria verità, non certo in nome di se stessa; *sofferente* perché è solo attraverso la sofferenza, l'assunzione su di sè del conflitto, della lacerazione che l'eccezione può manifestare la propria autenticità. Se l'eccezione volesse "vincere nel tempo" cioè sostituirsi all'universale, cadrebbe nel ridicolo e si porrebbe comunque su un altro piano (cfr. S. Kierkegaard, *Bog om Adler*; tr.it. *Dell'autorità e della rivelazione. Libro su Adler*, a cura di C. Fabro, Padova 1976, pp. 175 ss.). In Kierkegaard insomma l'eccezione resta mondanamente sconfitta, non istituisce un nuovo ordine storico, un nuovo governo della realtà, anche se - ma in senso più profondo, si pensi a quell'eccezione che è rappresentata dal "martire" - è solo essa ad avere l'autentico governo della storia come vedremo più oltre.

un'adeguata teoria della sovranità. La polemica di Schmitt è qui rivolta soprattutto contro Kelsen accusato di aver cancellato il problema stesso della sovranità: «Kelsen risolve il problema del concetto di sovranità semplicemente negandolo. La conclusione delle sue deduzioni è: "Il concetto di sovranità dev'essere radicalmente eliminato"»[14].

La dottrina pura del diritto di Kelsen opera secondo Schmitt una rigida separazione tra il piano giuridico e quello sociologico, relegando su questo secondo piano tutto ciò che non rientra nel puro formalismo del diritto. Il problema della realizzazione del diritto, e dunque anche dell'intervento nel caso d'eccezione che sospende l'ordinamento normale, diviene così un problema extra-giuridico: il diritto resta la pura sfera ideale distinta dal piano della "realtà". Ma eliminando il problema della realizzazione del diritto si elimina per Schmitt il problema stesso dello stato e della sovranità e di fatto lo stato finisce per essere identificato con la sua costituzione, cioè con la norma fondamentale unitaria. Carattere della norma è quello di essere obiettiva e impersonale e dunque se lo stato viene ricondotto alla norma fondamentale, all'unità di fondo di tutte le norme, esso stesso cessa di avere carattere personale: «Le più diverse teorie del concetto di sovranità - di Krabbe, di Preuss, di Kelsen - aspirano ad una tale obiettività, nel senso che sono d'accordo che dal concetto di stato dev'essere eliminato tutto ciò che è personale»[15].

La personalità dello stato e del potere appartiene secondo questi autori a un'epoca ormai superata: nell'età della ragione e dello spirito alla sovranità di persone è stata sostituita la sovranità della norma obiettiva e impersonale, dove l'obiettività e l'impersonalità sono garanzia di uguaglianza e imparzialità. Ma l'interrogativo che Schmitt si pone è se effettivamente questo regno della norma pura possa darsi, se la norma possa di per sé realizzare l'ordinamento del reale. La risposta a questo interrogativo è per Schmitt negativa: la norma per poter trovare applicazione ha bisogno di una situazione "normale", di un ordinamento concreto.

14. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 31 (tr.it.cit., p. 47). Schmitt si riferisce a H. Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen 1920, 2a ed. 1928, p. 320.
15. C. Schmitt, *Politische Theologie, cit.*, p. 40 (tr.it.cit., p. 54).

La norma in sé non è in grado di dare ordine ad una situazione, è semmai un'autorità a poterlo fare attraverso le norme:

«Ogni norma generale richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottomette alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un "presupposto esterno" che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile ad un caos. Prima dev'essere stabilito l'ordine: solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale, e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. Ogni diritto è "diritto applicabile ad una situazione". Il sovrano crea e garantisce la situazione come un tutto nella sua totalità. Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità statale, che quindi propriamente non dev'essere definita giuridicamente come monopolio della sanzione o del potere, ma come monopolio della decisione, dove il termine decisione viene usato in un significato generale che dev'essere ancora sviluppato. Il caso d'eccezione rende palese nel modo più chiaro l'essenza dell' autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica, e (per formulare un paradosso) l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto».[16]

La norma ha bisogno di una situazione normale ovverossia di un ordine stabilito; nel momento in cui questo va in crisi essa si dimostra impotente e richiede una autorità che attraverso la decisione possa ricostituire l'ordine infranto. La norma si fonda su un ordine e questo a sua volta si fonda su una decisione sovrana. Non dunque la norma ma la decisione definisce la sovranità come già Bodin aveva intuito. Ma se è la norma a fondarsi sulla decisione e non viceversa, la decisione non può essere identificata con il momento di applicazione deduttiva della norma: come in *Gesetz und Urteil* la decisione del giudice non era una pura e semplice applicazione dell'universale al particolare, ma era un atto creativo volto a ricostituire il diritto, così ora la decisione sovrana non può essere definita come semplice prassi esecutiva di norme definite e dunque da questa dipendente in ordine al contenuto. Il caso d'eccezione ha dimostrato la "irriducibilità" della sovranità alla

16. *Ivi*, pp. 19-20 (tr.it.cit., pp. 39-40).

norma: la norma non esaurisce la sovranità ma rimanda ad essa, rimanda ad una decisione. La decisione allora non è fondata dalla norma, né è qualificata da alcuni contenuti rispetto ad altri, ma è giustificata dalla situazione e dall'istanza che la assume: il primato della decisione è legato a condizioni precise e cioè alla situazione d'emergenza in cui ogni norma viene vanificata e resa impotente e al fatto che l'istanza decisiva che dichiara l'emergenza e ricostituisce l'ordine è l'istanza sovrana, ovverossia il potere costituito o costituente.

Verifichiamo questi due elementi nell'analisi di Schmitt: «Ogni concreta decisione giuridica contiene un momento di indifferenza contenutistica, poiché la conclusione giuridica non è deducibile fino in fondo dalle sue premesse, e la circostanza che una decisione è necessaria resta un momento determinante di per sé».[17] Elemento determinante è dunque la circostanza, la situazione, la fattualità storica, non il concreto contenuto normativo della decisione, anzi rispetto a questo la decisione è indifferente. Nella situazione d'emergenza non è importante che venga ristabilito il singolo contenuto normativo, ma che l'autorità attraverso la decisione recuperi la legittimità e la capacità sovrana.

«Dal punto di vista del contenuto della norma che sta a fondamento ogni momento decisionale costitutivo specifico è qualcosa di nuovo e di esterno. In senso normativo, la decisione è nata da un nulla. La forza giuridica della decisione è qualcosa di diverso dal risultato del suo fondamento. Essa non si spiega con l'aiuto di una norma, ma viceversa è solo grazie ad un punto di riferimento che si stabilisce che cosa sia una norma e che cosa sia la correttezza normativa».[18]

Il rapporto tra decisione e norma va dunque invertito. Come il generale non poteva spiegare l'eccezione e l'eccezione era un nulla, un non-senso dal punto di vista del generale, mentre l'eccezione rappresentava un luogo di comprensione e del generale e di

17. *Ivi*, p. 41 (tr.it.cit., p. 55).

18. *Ivi*, pp. 42-43 (tr.it.cit., p. 56). È da notare che le espressioni con cui Schmitt descrive il rapporto tra decisione e norma sono analoghe a quelle utilizzate in *Die Diktatur* a proposito del modello di Hobbes: «La decisione che è implicita nella legge, considerata sotto l'aspetto di norma, è nata dal nulla. Essa è "dettata" per definizione.» (C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 23 (tr.it.cit., p. 34)).

se stessa, così ora la decisione spiega e la norma e se stessa. Affermare l'indifferenza contenutistica della decisione non significa però per Schmitt consegnare questa all'arbitrio: già abbiamo visto come essa sia legata necessariamente alla situazione d'emergenza e ad un ordine da instaurare, ora aggiungiamo che essa deve essere presa dall'istanza sovrana e non da chiunque:

«Nel significato autonomo della decisione, il soggetto che la compie ha pure un significato autonomo, accanto al suo contenuto. Per la realtà della vita giuridica ciò che importa dunque è *chi* decide. Oltre al problema della giustezza del contenuto vi è quello della competenza. Il problema della forma giuridica consiste nel contrasto fra soggetto e contenuto della decisione e nel significato autonomo del soggetto. La forma giuridica non ha la vuotezza aprioristica della forma trascendente, poiché essa nasce proprio dalla concretezza giuridica. Essa non è neppure la forma della precisione tecnica, poiché questa risponde ad un interesse finalizzato essenzialmente fattuale, impersonale. Essa infine non è neppure la forma della creazione estetica, che non conosce alcuna decisione».[19]

Il problema dell'istanza sovrana che può prendere la decisione rimanda alla riflessione sul potere costituito e sul potere costituente contenuta nel saggio sulla dittatura: decisione e sovranità appaiono legate indissolubilmente. E tuttavia si potrebbe a questo punto avanzare nei confronti di Schmitt l'accusa di "circolo vizioso": da un lato egli legittima la decisione sulla base del soggetto che la prende (non sul *cosa,* ma sul *chi*) in quanto la decisione è legittima se è presa dal potere sovrano (costituito o costituente); d'altra parte il sovrano stesso è definito dalla decisione : «sovrano è colui che decide sullo stato d'eccezione», è la decisione a fondare e legittimare la sovranità. Se tra i due elementi vi fosse un rapporto di fondazione e successione logica, senza dubbio l'obiezione del circolo vizioso coglierebbe nel segno, ma il problema è reso più complesso dal fatto che non di un processo logico si tratta ma di una dinamica storico-giuridica in cui gli aspetti esistenziali si intrecciano agli aspetti formali-istituzionali. È questa concretezza storico-esistenziale che di nuovo richiama a questo proposito il pensiero di Kierkegaard e di Heidegger.

19. *Ivi*, p. 46 (tr.it.cit., pp. 58-59).

Nel pensiero di Kierkegaard, in particolare nel suo *Enten-Eller*[20], troviamo un'analoga dinamica nel momento della "scelta". La scelta è per Kierkegaard l'atto di raccoglimento dell'uomo su di sé con cui si esce dalla vita immediata che caratterizza lo stadio estetico: il vivere da fatto naturale diventa oggetto di decisione da parte di un soggetto. Nella scelta l'uomo non sceglie qualche cosa di esterno a sé, ma sceglie se stesso nel proprio valore infinito: la personalità non si conquista dunque scegliendo il bene piuttosto che il male - giacché il porsi del bene e del male presuppongono appunto la scelta - ma scegliendo se stessi. Solo questa scelta rende l'uomo effettivamente soggetto della propria vita e non oggetto del proprio divenire, e cioè un "io", e d'altra parte solo un "io" è capace di scelta. Abbiamo qui dunque un movimento circolare di autoposizione dell'io attraverso la scelta[21]. Naturalmente, nell'analisi di Kierkegaard, ciò non significa che l'io crea se stesso, ma più propriamente che l'io attraverso la scelta "riceve" se stesso nel proprio valore infinito. Così, nell'affermarsi, il potere sovrano non crea se stesso, ma nello scegliersi come soggetto della propria storia - si pensi all'affermazione della sovranità popolare - "riceve" se stesso.

20. Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, tr.it.cit., specialmente pp. 90 ss. A questo proposito Löwith nota che tra la scelta kierkegaardiana e la decisione schmittiana vi è uno scarto ineliminabile, essendo la prima fondata teologicamente nell'*unum necessarium*, ossia in Dio, mentre la seconda sarebbe fondata sul nulla (cfr. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr.it.cit., p. 120). In realtà in *Enten-Eller* , dove Kierkegaard affronta per la prima volta il tema della scelta, questa si mostra come un movimento dell'io che si rapporta a se stesso e che si sceglie nel proprio valore infinito, senza ricorrere ad una fondazione teologica positiva. La diversità tra i due movimenti non sta tanto nella fondazione, quanto piuttosto nella dialetticità del pensiero kierkegaardiano che, dopo aver posto ogni valore nella scelta, relativizza il contenuto di questa.

21. Come emerge dalle pagine di Kierkegaard non si tratta di un processo di fondazione ma di una dialettica esistenziale: «Questo «io» non esisteva prima, poiché venne creato colla scelta; eppure esisteva poiché era "lui stesso". La scelta qui rende i due movimenti dialettici in una volta: quello che vien scelto non esiste e vien creato dalla scelta; quello che vien scelto esiste, altrimenti non sarebbe una scelta. Infatti, se quello che io scelgo non esistesse ma divenisse in modo assoluto colla scelta,non sceglierei, ma creerei; ma io non creo me stesso, scelgo me stesso. Mentre perciò la natura è creata dal nulla, mentre io stesso come personalità immediata sono creato dal nulla, come spirito libero sono nato dal principio fondamentale della contraddizione, nato per il fatto di aver scelto me stesso.» (S. Kierkegaard, *Enten-Eller*, tr.it.cit., pp. 92-93).

Anche nel pensiero di Heidegger espresso in *Sein und Zeit* troviamo qualche corrispondenza:

«La decisione, per la sua stessa natura ontologica, è sempre propria di un singolo Esserci nella sua effettività. L'essenza di questo ente è la sua esistenza. La decisione «esiste» solo come decidersi comprendente e autoprogettantesi. Ma rispetto a che l'Esserci si apre nella decisione? A che deve decidersi? La risposta può essere data *solo* dal decidersi stesso. Si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'assunzione passiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive*. Alla decisione *appartiene* necessariamente l'*indeterminazione* che caratterizza ogni poter-essere dell'Esserci effettivamente-gettato. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. Ma l'*indeterminazione esistentiva* della decisione determinantesi nel decidersi, ha tuttavia la sua *determinatezza esistenziale*».[22]

Di nuovo la decisione si presenta qui diversa dalla scelta tra possibilità già date[23], e per questo essa si presenta con un elemento di "indeterminazione" riguardo ai contenuti concreti, né può derivare da questi la sua validità. La decisione dunque non può fondarsi su regole generali: queste riguardano il piano dell'esistenza inautentica in cui l'esserci è disperso nel "Si" ed è dominato dalla «pubblicità in cui nessuno decide e che, tuttavia, ha già sempre "deciso"»[24]; il mondo della pubblicità è caratterizzato ap-

22. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927; tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976, p. 361. Sul rapporto tra Schmitt e Heidegger, oltre ai saggi citati di Löwith e di Krockow, si vedano: G. Roellecke, *Politische Philosophie und historische Forschung*, in "Philosophische Rundschau", 9 (1960), pp. 8-18; J.P. Faye, *Heidegger et la révolution*, in "Médiations", 3 (1961), p. 156; J. Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophie*, in T. Koch (ed.), *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Köln 1961, p. 124; A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 623. Già nel 1930 Martin Grimm aveva stabilito un parallelo tra i due pensatori: cfr. M. Grimm, *Politische Theologie*, in "Der Ring", 3 (1930), pp. 903-906.

23. Sulla differenza tra scelta (relativa a possibilità particolari) e decisione (che investe la totalità dell'esserci) si veda la voce *Entscheidung* curata da H. Rombach in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. von H. Krings, H.M.Baumgartner, C.Wild, 3 voll., München 1973-74, pp. 361-373 (ed. it. a cura di G. Penzo, *Concetti fondamentali di filosofia*, 3 voll., Brescia 1981, pp. 512-525), anche se discutibile mi pare la presentazione che Rombach offre del decisionismo, a suo parere incapace di distinguere tra scelta e decisione.

24. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, tr.it.cit., p. 362.

punto dalle "situazioni generali", in cui il Si «si perde nelle "*opportunità*" più prossime e affronta l'Esserci a partire dal computo degli "accidenti" che, equivocando, considera e spaccia come opera sua»[25]. Attraverso la decisione l'esserci giunge invece al proprio poter-essere autentico che altro non è che la *decisione* stessa: nella decisione l'esistenza si dispiega come apertura.

È interessante notare come in questi stessi anni anche in campo teologico emerga il tema della decisione come tema centrale. Ciò avviene in particolare nella riflessione di Friedrich Gogarten, teologo protestante non a caso influenzato dal pensiero di Kierkegaard[26], che nel 1921 pubblica una raccolta di saggi dal titolo significativo *Die religiöse Entscheidung* (La decisione religiosa)[27]. Il punto di partenza della riflessione di Gogarten è la consapevolezza della "crisi della cultura": questa viene da lui interpretata non solo come fenomeno storico, ma nella sua più profonda dimensione religiosa. Da un punto di vista teologico, la crisi della cultura non è un fenomeno accidentale che riguarda l'accadere esterno, ma è qualcosa di connesso strettamente con il pensiero di Dio: pensare Dio come fondamento ultimo comporta la radicale messa in crisi di tutto ciò che è umano. Solo nell'abbandono di ogni assoluto terreno, può aprirsi lo spazio dell'apertura a Dio: l'autentica esperienza religiosa si fonda dunque su questa situazione esistenziale in cui l'uomo dispera della finitezza. Nel nulla delle cose, e perciò nella radicale problematicità dell'esistenza, si apre lo spazio della decisione per Dio[28].

25. *Ivi*, p. 363.

26. In un articolo del 1921, Ernst Troeltsch definì Gogarten "un frutto dall'albero di Kierkegaard" riconoscendo in tal modo la definitiva rottura delle posizioni di Gogarten rispetto a quelle della teologia liberale (cfr. E. Troeltsch, *Ein Apfel vom Baume Kierkegaards*, in "Christliche Welt", 35 (1921), pp. 186-190). Su Friedrich Gogarten si veda G. Penzo, *F. Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo e esistenzialismo*, Roma 1981; sul rapporto tra Gogarten e Kierkegaard mi permetto di rinviare alla mia nota *Un frutto dall'albero di Kierkegaard*, in "La Nottola", 1 (1982), 4, pp. 77-84.

27. F. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, Jena 1921.

28. Nel suo saggio critico sul decisionismo, Karl Löwith considera la posizione di Gogarten come il corrispondente teologico del decisionismo schmittiano. Fondata sulla dissoluzione dei valori tradizionali e sull'annullamento della ragione, anche questa posizione conduce l'uomo sul baratro del nulla da cui poi lo invita a decidersi per Dio, un Dio impensabile e inconcepibile, «annientamento creante». Nella successiva scelta di Gogarten per i *Deutsche Christen*, i cri-

Questo parallelo con la tematica della decisione in Kierkegaard, Heidegger, Gogarten, anche se ovviamente non tocca direttamente la riflessione che Schmitt conduce in modo autonomo, può tuttavia favorire una comprensione più profonda del suo approccio, una comprensione che superi l'affermazione dell'esistenza di un "nocciolo nichilistico" nel pensiero schmittiano. L'espressione secondo cui la decisione «in senso normativo è nata da un nulla» può essere allora interpretata in modo diverso. Ciò che Schmitt intende dire è che la decisione autentica in senso esistenziale può nascere solo dal nulla delle "cose", dal rivelarsi vano degli universali stabiliti, dall'impotenza delle regole generali. Nessuna esteriorità può dare senso e significato al soggetto. Solo il soggetto stesso può dare senso alla propria esistenza scegliendo se stesso. Ma questa scelta non è l'applicazione di regole valide per tutti, al contrario essa passa, sia pure quale momento dialettico necessario, attraverso l'esperienza del nulla di queste. L'annientamento delle pretese della finitezza, il ricondurre la finitezza al nulla, il disperare di essa, appare, in questa prospettiva, come l'autentica via d'accesso alla scelta. Il nulla che sta alla base della decisione è dunque - come Schmitt afferma chiaramente - il nulla *in senso normativo*, e non in senso assoluto.

Il collegamento con questa prospettiva consente anche di chiarire un ultimo punto e cioè il nesso decisione-personalità. Come a livello filosofico il tema della scelta e della decisione rappresenta una sorta di ribellione dell'io nei confronti del dominio dell'oggettività e dell'anonimato e una rivendicazione del ruolo della personalità soggettiva, così avviene anche sul piano del diritto. Il normativismo astratto appare a Schmitt come il riflesso, a livello giuridico, di quel più vasto processo di spersonalizzazione che caratterizza il mondo contemporaneo. Il dominio

stiani evangelici che aderirono al nazismo, Löwith vede l'esito analogo delle posizioni di Schmitt e di Heidegger e la dimostrazione della pericolosità del nichilismo in esse contenuto (cfr. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr. it. cit., pp. 158 ss.). In realtà, pur non sottovalutando i rischi connessi a questo tipo di pensare, mi pare però che la posizione di Löwith sia eccessivamente polemica e concepisca in modo deterministico il nesso tra pensiero e scelte politiche. Sul parallelo tra Schmitt e Gogarten si vedano anche M. Buber, *Die Frage nach dem Einzelnen* (1936), in Id., *Das dialogische Prinzip*, 4a ed., Heidelberg 1979, pp. 197-267, in particolare pp. 256 ss; C.G. von Krockow, *Die Entscheidung*, cit., p. 66 in nota.

dell'obiettività è il dominio della funzione: razionalità e tecnica nella loro purezza avalutativa pretendono di sostituirsi agli uomini nel governo del mondo; ma l'ordinamento giuridico non riesce ad eliminare l'istanza personale. Non vi riesce a livello giuridico dove è necessaria la decisione del giudice per applicare la legge al caso concreto, non vi riesce a livello politico dove nel momento della crisi essa rimanda necessariamente a una personalità che valuti la situazione, giudichi e decida. Da questo punto di vista l'affermazione della centralità della decisione rappresenta la riaffermazione della centralità della personalità[29].

Ai fini di una valutazione corretta del problema della decisione occorre infine tenere presente che il ruolo della decisione nel pensiero di Schmitt, così come in quello degli altri autori citati, non è tanto di carattere fondativo, nel senso del razionalismo, quanto piuttosto ermeneutico. A Schmitt interessa cioè individuare un principio euristico[30] della sovranità che da un lato soddisfi precisi

29. Questo nesso tra personalità e decisione è stato secondo Schmitt individuato in modo preciso da Hobbes ed espresso nella formula *Auctoritas, non veritas facit legem*. Ecco quanto scrive Schmitt: «Hobbes ha anche portato un argomento decisivo che riguarda il nesso esistente fra questo decisionismo e il personalismo e che vanifica tutti i tentativi di sostituire alla concreta sovranità dello Stato un ordinamento avente validità astratta. Egli mette in discussione la pretesa che il potere statale debba essere soggetto al potere spirituale, poiché quest'ultimo costituisce un ordinamento superiore. Ad una argomentazione del genere egli risponde: se un "potere" (*power, potestas*) dev'essere sottoposto all'altro, ciò significa soltanto che colui che ha il primo potere dev'essere sottoposto a colui che ha l'altro potere. Ciò che gli è incomprensibile [...] è che si parli di sopra-ordinato e di sub-ordinato, preoccupandosi però nello stesso tempo di rimanere sul piano astratto. "Infatti soggezione, comando, diritto e potere riguardano non poteri ma persone" (*Leviathan*, c. XLII). Egli illustra ciò con una di quelle analogie che lui solo sa portare così convincentemente nella sconcertante crudezza della sua sana comprensione degli uomini: un potere o un ordinamento può essere subordinato ad un altro allo stesso modo in cui l'arte del sellaio è subordinata a quella del cavaliere. Ma l'essenziale è che, nonostante questa astratta scala gerarchica di ordinamenti, nessuno pensa perciò di subordinare il singolo sellaio ad ogni singolo cavaliere e di obbligarlo all'obbedienza nei suoi confronti.» (C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp. 44-45 [tr.it.cit., pp. 57-58]). Già nell'analisi di *Der Wert des Staates* abbiamo visto come il concetto di persona usato da Schmitt rimandi a quello di Hobbes e come esso si richiami più che al concetto di persona umana a quello di persona giuridica, rivelando così in questo modo il suo legame con il tema della rappresentazione.

30. Sull'espressione "principio euristico" cfr. anche H. Hofmann, *Legitimität*, cit. Anche E.R. Huber ha sottolineato il carattere ermeneutico ed esistenziale della definizione di sovranità data da Schmitt; in essa non si trova tanto una chiarificazione dell'essenza quanto piuttosto «un indizio con il quale, nei casi

criteri formali e dall'altro colga la concretezza della dinamica storica. Il fatto che nella sua posizione la consapevolezza dell'impraticabilità delle forme tradizionali sia più forte dell'elaborazione rigorosa di una nuova epistemologia, non può far ignorare questa preoccupazione metodologica: anche in questo il suo pensiero resta segnato profondamente dalla crisi di inizio secolo e dalla faticosa ricerca per individuare strade alternative rispetto a quelle tradizionali.

2. *I controrivoluzionari*

L'articolarsi della posizione schmittiana attorno al tema della decisione porta il nostro autore a riprendere non solo le posizioni di Hobbes e Bodin, ma anche quelle dei teorici della restaurazione, dei controrivoluzionari come De Maistre, Bonald, Cortés[31]. Come abbiamo visto il primo incontro di Schmitt con questi pensatori data dall'analisi contenuta in *Politische Romantik.* In quelle pagine i controrivoluzionari erano stati menzionati quali oppositori delle teorie politiche dell'Illuminismo: al mito dell'umanità avevano contrapposto la storia ed avevano rifiutato vigorosamente ogni fondazione razionalistica del diritto. Questa posizione antiilluministica non faceva però dei controrivoluzionari dei rappresentanti del romanticismo politico: anzi l'analisi di fondo di Schmitt era proprio tesa a distinguere i teorici della restaurazione cattolici dal romanticismo individuando nella "decisione" l'elemento che li differenziava nettamente.

Nella *Politische Theologie* questa tesi è ripresa e approfondita. Di fronte al dialogo eterno che contraddistingue il romanticismo di un Novalis o di un Adam Müller, i controrivoluzionari hanno la coscienza netta di trovarsi di fronte ad una svolta, ad una crisi epocale che non consente mediazioni, ma che pone di fronte ad alternative radicali ed obbliga a decisioni: «il tempo richiede una decisione»[32]. Il tema della decisione è presente in ognuno di questi

dubbi, si può riconoscere in modo attendibile il portatore della sovranità.» (E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Stuttgart 1957, vol. I, p. 667).

31. Sull'interpretazione da parte di Schmitt del pensiero dei controrivoluzionari si veda l'introduzione all'antologia *I controrivoluzionari*, a cura di C. Galli, Bologna 1981, pp. 7-44.

32. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 69 (tr.it.cit., p. 75).

autori, anche se chiaramente in modi e con sfumature diverse. Lo si trova in Bonald che afferma: «mi trovo continuamente fra due abissi: procedo sempre fra l'essere e il niente»[33] e tutto il suo pensiero mette in luce costantemente contrasti, alternative, contrapposizioni assolute tra cui non vi è conciliazione possibile, ma solo scelta, decisione assoluta e radicale. Tra "buono" e "cattivo", tra Dio e il diavolo, non vi è mediazione o "terzo superiore", occorre scegliere risolutamente e in questa scelta l'uomo non può affidarsi alla sola propria ragione: la ragione è troppo fragile e ingannevole per poter da sola decidere e assicurare la salvezza all'uomo. Per questo è necessaria la tradizione che garantisce all'uomo la permanenza della verità e lo sottrae al flusso del divenire e al cieco brancolare nella storia.

In De Maistre il tema della decisione è strettamente collegato alla sovranità. La sovranità è la capacità stessa di prendere decisioni e questa sovranità si esprime nel suo grado massimo all'interno della chiesa cattolica dove l'autorità papale è riconosciuta come infallibile: la chiesa esprime l'autorità nella sua massima potenzialità, perchè le sue decisioni sono inappellabili. La validità di un potere sta dunque nella sua autorevolezza, nella sua assolutezza e indiscutibilità: ciò che conta è prendere una decisione, è cioè dare ordine ad una situazione instabile. Un governo è buono in quanto decide, in quanto esprime la propria autorità. Siamo qui - nota Schmitt - all'antitesi più radicale con il pensiero anarchico: mentre l'anarchismo ruota intorno ad un unico principio «il popolo è buono e il magistrato corruttibile»[34], per De Maistre è il governo - qualsiasi governo purché governi - ad essere buono, «ogni governo è buono una volta che è stabilito»: «Nostro interesse non è che una questione sia decisa in un modo piuttosto che in un altro, ma che sia decisa senza ritardi e senza appello»[35].

L'autore che tuttavia sviluppa in senso più moderno il tema della decisione è Donoso Cortés. In lui è forte la coscienza della rottura, della "discontinuità" del tempo e dunque della inattualità delle posizioni tradizionaliste che vedono nel legittimismo o nella monarchia papale la risposta alla società liberal-borghese. In lui la

33. Citato *ivi*, p. 70 (tr.it.cit., p. 76).
34. *Ivi*, p. 71 (tr.it.cit., p. 77).
35. *Ivi*.

decisione giunge ai suoi esiti più radicali ed assume la forma politica della "dittatura". Donoso Cortés è a Berlino nel 1848 e 1849 come ambasciatore e coglie tutta la drammaticità di quel momento storico. Il socialismo anarchico è per lui l'avversario mortale, un movimento satanico; Proudhon è un essere diabolico che vuole sovvertire il regno degli uomini così come il regno dei cieli[36]. Benché il socialismo sia il nemico assoluto nei confronti del quale non vi è conciliazione ma solo conflitto estremo, lotta all'ultimo sangue fino all'annientamento, tuttavia esso conserva una sua grandezza, una grandezza demoniaca, ma non per questo inferiore in potenza[37]. Cortés vede nel socialismo non solo un movimento politico o sociale, ma più profondamente una sfida metafisica e teologica: «Donoso, nel suo spirito radicale, scorge sempre solo la teologia dell'avversario»[38], e cioè la negazione del peccato originale e l'affermazione della bontà naturale dell'uomo. La lotta col socialismo è dunque una lotta teologica, una lotta tra Dio e Satana. È di fronte a questa lotta che la dottrina di Cortés sviluppa la più radicale concezione pessimistica della natura umana. «Ogni idea politica - come già abbiamo visto in *Die Diktatur* - prende una certa posizione nei confronti della "natura" dell'uomo e presuppone che esso sia "per natura buono" o "per natura cattivo"»[39], ma Cortes nel dipingere la malvagità umana raggiunge livelli che nessuna teoria assolutista aveva raggiunto superando la stessa dottrina cattolica del peccato originale codificata dal Concilio di Trento. Ma la preoccupazione di Donoso, avverte Schmitt, non è teologica, ma polemica.

«Il suo disprezzo per gli uomini non conosce limiti; la loro cieca ragione, la loro vacillante volontà, lo slancio ridicolo delle loro voglie carnali gli appaiono tanto miserevoli che tutte le parole di tutti i linguag-

36. Così scrive Donoso Cortés in una lettera del maggio 1849 indirizzata a Montalambert: «Io non avevo mai capito la gigantesca ribellione di Lucifero fin quando non ho visto con i miei occhi l'orgoglio dissennato di Proudhon...»(J. Donoso Cortés, *Obras*, cit., vol. II, p. 210); e nel *Ensayo*: «Il socialismo è forte perché è una teologia, ed è distruttore perché la sua è una teologia satanica.»(J. Donoso Cortés, *Ensayo*, tr.it.cit., p. 233).

37. «Essendo le scuole socialiste essenzialmente teologiche, misurano gli abissi in tutta la loro profondità e non mancano di una loro grandezza nel porre le questioni e nel proporre le soluzioni».(J. Donoso Cortés, *ivi*, p. 274).

38. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 79 (tr.it.cit., p. 82).

39. *Ivi*, p. 72 (tr.it.cit., p. 77).

gi umani non bastano ad esprimere per intero la bassezza di questa creatura [..] secondo la sua filosofia della storia, la vittoria del cattivo è automatica e naturale e solo un miracolo divino lo può impedire; le rappresentazioni nelle quali egli oggettiva la sua concezione della storia umana sono piene di paura e di terrore; l'umanità vaga cieca per un labirinto, di cui nessuno conosce l'entrata, l'uscita e la struttura, e questo è ciò che noi chiamiamo storia; l'umanità è una nave che viene sballottata senza meta per il mare, stipata di una ciurma sediziosa, volgare e reclutata con la forza, la quale canta e danza finché il fulmine di Dio caccia in mare la plebaglia ribelle e torna a regnare il silenzio».[40]

Alle dottrine del socialismo e dell'anarchia che affermavano la bontà naturale dell'uomo e attribuivano alla teologia, alla monarchia, alla chiesa, allo stato la colpa di aver introdotto il peccato nella storia, Cortés contrappone una visione tragica dell'uomo e della sua malvagità, un orizzonte segnato integralmente dalla negatività che solo l'azione di Dio e il suo potere assoluto possono redimere. L'ordine così come la salvezza non possono in alcun modo provenire dal mondo, ma solo dall'alto, da un'autorità assoluta svincolata da ogni limite terreno. Lo scontro politico col socialismo è per Cortés uno scontro teologico, uno scontro nel quale bisogna scegliere da che parte stare: non si può mediare, occorre decidere.

Da questa urgenza apocalittica nasce il disprezzo di Cortés per tutte quelle posizioni politiche che non colgono la drammaticità della svolta storica e si illudono di poter governare gli avvenimenti attraverso tattiche dilatorie e compromessi. Oggetto di questo disprezzo sono soprattutto il liberalismo e la classe sociale che ne è portatrice, la borghesia. Questa è definita in modo caustico come "clasa discutidora", classe che discute, che sostituisce alla decisione il dibattito teso a paralizzare i poteri centrali e a neutralizzare ogni possibile emergere di una forte autorità: «Quel liberalismo con le sue incongruenze e i suoi compromessi vive per Cortés solo nel breve intervallo in cui è possibile rispondere alla domanda: Cristo o Barabba, con una proposta di aggiornamento o con l'istituzione di una commissione d'inchiesta»[41]. Il liberalismo

40. *Ivi*, p. 75 (tr.it.cit., p. 79). L'immagine della nave senza meta con la ciurma sediziosa ricorda il romanzo di Hermann Melville *Benito Cereno* (1855) a cui Schmitt si ispirerà in seguito.

41. *Ivi*, p. 78 (tr.it.cit., p. 82): «...il periodo della sua supremazia è quello

insomma vuole trasformare l'intera umanità in un "immenso club" ed è convinto che «la verità sorga da sola, attraverso la votazione»[42].

Le critiche di Cortés al liberalismo si possono dunque articolare in tre punti distinti. In primo luogo per il liberalismo non esiste una verità eterna; la verità sorge dalla discussione ed è oggetto di contrattazione e di votazione. In secondo luogo, ad un'analisi più approfondita, la fiducia nella discussione più che esprimere un reale convincimento nella capacità del dialogo di far giungere alla verità si dimostra una strategia temporeggiatrice: la borghesia non discute per arrivare alla verità, ma solo per prendere tempo, per evitare scelte di campo, per neutralizzare la politica e lasciare il campo libero allo scambio economico: «Come il liberalismo, in ogni occasione politica, discute e transige, così esso potrebbe risolvere in una discussione anche la verità metafisica. La sua essenza consiste nel trattare, cioè in una irresolutezza fondata sull'attesa, con la speranza che la contrapposizione definitiva, la sanguinosa battaglia decisiva possa essere trasformata in un dibattito parlamentare e possa così venir sospesa per mezzo di una discussione eterna»[43]. In terzo luogo, il liberalismo è una dottrina incongruente: da un lato vuole affermare un regime parlamentare, dall'altro vuol mantenere la monarchia; da un lato vuole un sovrano, dall'altro vuole svuotarne il potere e così via.

«La borghesia liberale [...] vuole un monarca, che però dev'essere privo di potere, essa pretende libertà e uguaglianza, e tuttavia anche la limita-

passeggero e fugace in cui il mondo non sa decidersi né per Barabba né per Gesù, sospeso tra un'affermazione dogmatica e una negazione suprema. La società si lascia allora guidare di buon grado da una scuola che non dice mai *affermo* o *nego*, ma che in ogni situazione usa la parola *distinguo*» (J. Donoso Cortés, *Ensajo*, tr.it.cit., pp. 232-233).

42. *Ivi*, p. 80 (tr.it.cit., p. 83). Così si esprime Donoso Cortés: «...la discussione ha avvilito la religione; la discussione ha annientato i governi. I troppi sistemi e princìpi che vengono agitati dalla stampa periodica, non avendo il tempo di mettere radici nella coscienza del popolo, si volatilizzano, per così dire, lasciando come solo risultato di questa lotta la convinzione anarchica che tutto possa essere discussso, che tutti i princìpi possano essere falsi se analizzati dalla ragione.» (D. Cortés *Obras*, cit., vol. I, p. 61)

43. *Ivi*. «Principale interesse del liberalismo è di non arrivare mai al giorno delle negazioni radicali o delle affermazioni sovrane...» (J. Donoso Cortés, *Ensajo*, tr.it.cit., p. 233).

zione del diritto di voto alle classi possidenti, per assicurare all'istruzione e alla ricchezza il necessario influsso sulla legislazione, come se istruzione e ricchezza dessero il diritto di opprimere gli uomini poveri e non istruiti; essa elimina l'aristocrazia del sangue e della famiglia e lascia però sussistere l'impudente signoria dell'aristocrazia del denaro, che è la forma più ordinaria e stupida di aristocrazia; essa non vuole né la sovranità del re né quella del popolo. Che cosa vuole essa dunque?»[44]

È in questo quadro che si colloca dunque la proposta da parte di Cortés della dittatura: di fronte alla sfida del socialismo e alla dissoluzione della politica nella chiacchiera operata dal liberalismo, occorre una decisione e una decisione radicale, un potere assoluto del tutto svincolato da ogni legame terreno, la dittatura. Di nuovo emerge qui il tema della crisi e dello stato d'emergenza come luogo di rivelazione della struttura più profonda della realtà: nella crisi la lotta politica manifesta il suo nocciolo teologico e metafisico, ogni scontro è vissuto come l'ultimo scontro, sulla scena della storia irrompe la fine di ogni tempo, l'apocalisse, la scelta è una scelta per l'eternità, il giudizio un giudizio finale: «È proprio del decisionismo dello spirito di Cortés di fare riferimento sempre al caso estremo, di attendere l'ultimo tribunale»[45].

Il "decisionismo" dei controrivoluzionari è certo diverso dal "decisionismo" di Hobbes descritto in *Die Diktatur* e a cui Schmitt si è riferito implicitamente nel descrivere la natura della decisione: mentre nel modello di Hobbes non è dato nessun ordine originario, ma originario è solo il caos e dunque la decisione del sovrano crea l'ordine, nel pensiero dei controrivoluzionari l'ordine è dato eternamente da Dio e al sovrano è dato solo il compito di custodirlo e restaurarlo là dove sovvertito[46]. E tuttavia, nonostante questa differenza, che pone i controrivoluzionari su un

44. *Ivi*, p. 76 (tr.it.cit., p.80). A sostegno di questa accusa di incongruenza Schmitt ricorda anche le critiche che Lorenz von Stein e Friedrich Julius Stahl mossero al liberalismo: cfr. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, 3 voll., Leipzig 1850, e F.J. Stahl, *Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche*, Berlin 1863.

45. *Ivi*, p. 80 (tr.it.cit., p. 83).

46. Nello scritto *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* Schmitt tematizzerà esplicitamente questa distinzione tra un decisionismo puro e un decisionismo "moderato": cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934; tr.it. parziale *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 261-264.

piano assai diverso rispetto a quello dei teorici dell'assolutismo[47], una qualche analogia permane. E permane proprio perché l'ordine eterno è eterno in quanto fondato sulla *volontà* di Dio e da questa inscritto nella realtà. La realtà naturale non ha proprie leggi che non siano quelle istituite dalla volontà, e dunque dalla decisione di Dio, perciò l'ordine eterno si fonda anch'esso su una decisione. Che l'ordine per i controrivoluzionari non possa essere inteso come l'ordine immediatamente naturale, è dovuto anche al fatto che - almeno nelle posizioni di alcuni di questi teorici - l'ordine naturale appare gravemente sconvolto dal peccato e solo nella redenzione di Cristo, e quindi per un fatto *sopra*-naturale, esso viene restaurato[48].

La decisione appare così come l'unica strada attraverso la quale riaffermare l'ordine. Il socialismo anarchico afferma la bontà naturale dell'uomo e dunque il valore della vita immediata: ogni decisione è artifizio, negazione della vita così come essa è. Il liberalismo dal canto suo rifiuta la decisione in quanto arbitraria presa di posizione per l'una o per l'altra parte: il ruolo dello stato è invece quello di garantire il libero gioco economico. Tutto, secondo Schmitt, cospira a sostituire alla politica l'economia: in questo liberali e socialisti marxisti appaiono convergere: «Oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica. Finanzieri americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica. Ormai devono esistere solo compiti tecnico-organizzativi e sociologico-economici, ma non problemi politici. Lo stato moderno sembra esser diventato davvero ciò che Max Weber vide in esso: una grande fabbrica»[49].

Per Schmitt questo processo di dominio dell'obiettività non

47. Su questa differenza si veda l'*Introduzione* di C. Galli all'antologia di scritti politici *I controrivoluzionari*, cit.. Sulla differenza tra la decisione in Schmitt e in De Maistre vedi anche un accenno in G. Esposito, *L'idea del "progresso" in Joseph De Maistre*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia" - Università degli studi di Bari, 27-28(1984-85), pp. 391-418, specialmente p. 392 nota 4; sulla differenza tra la decisione in Schmitt e in Cortés si vedano K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr.it.cit., pp.123ss., C. Valverde, *Introducciòn* in J. Donoso Cortés, *Obras*, cit., pp. 130-131.

48. Si veda ad esempio J. Donoso Cortés, *Ensayo*, tr.it.cit., pp. 68 ss.

49. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 82 (tr.it.cit., pp. 84-85).

porta soltanto alla scomparsa della politica, ma più profondamente all'eclissi della personalità stessa e in questo egli si sente vicino a Cortés o Kierkegaard che già nell'Ottocento colsero i germi di questa trasformazione. In questa denuncia amara della dissoluzione borghese della politica in tecnica o in estetica, vi è la coscienza di un passaggio antropologico: «è venuto meno il nucleo dell'idea politica, l'orgogliosa decisione morale»[50]. È curiosa questa espressione di Schmitt che può apparire perfino stridente rispetto alle sue teorizzazioni successive sull'essenza del politico, e tuttavia proprio per questa sua atipicità va sottolineata. Il nucleo della politica è per Schmitt la "decisione morale", dove evidentemente il termine morale non allude ad una dipendenza della politica da una etica già costituita (per Schmitt le due sfere restano chiaramente distinte), ma esprime piuttosto il rimando alla personalità come soggetto della politica. Al di fuori della politica e dello stato - ricordiamo le pagine di *Der Wert des Staates* - non vi è personalità, ma solo individualità empirica, ma questo legame vale anche all'inverso: senza personalità responsabile non vi è politica, senza un soggetto che decide vi è il dominio piatto dell'obiettività, il trionfo delle cose, o l'abbandonarsi romantico dell'esteta al fluire delle sensazioni. Di nuovo ritroviamo lo stesso circolo riscontrato a proposito della sovranità: solo la persona può decidere, solo attraverso la decisione si afferma e si rivela la personalità. Non si tratta qui di fondazione, ma del movimento di autoposizione del soggetto che attraverso la decisione si sottrae al fluire del tempo e pone il proprio io nella responsabilità. Non è comunque indifferente il sottolineare come Schmitt ponga il nucleo della politica in una decisione morale: la politica non è dunque riducibile a scontro animale né a pura tecnica, ma è attività intrinsecamente umana, che esige una responsabilità soggettiva e personale. Senza questa assunzione di responsabilità non c'è politica.

3. *Il problema del decisionismo*

Il primato che Schmitt assegna alla decisione rispetto alla norma e l'enfasi da lui posta su questa tematica, in particolare nella sua *Politische Theologie*, hanno fatto sì che il suo stesso pensiero ve-

50. *Ivi*, p. 83 (tr.it.cit., p. 85).

nisse definito come "decisionismo", identificando con questa espressione una teoria politica che assolutizza unilateralmente il momento della decisione arbitraria dell'autorità politica rispetto al momento della norma universale, del dialogo, della mediazione razionale[51]. A causa di ciò Schmitt è stato visto come uno dei tipici rappresentanti del clima culturale degli anni Venti - non a caso definiti da Spengler *Jahre der Entscheidung* ("anni della decisione") - un clima destinato a preparare all'inizio degli anni Trenta la "decisione per Hitler" di tanta parte della cultura tedesca. Tipica a questo proposito è l'interpetazione che Karl Löwith dà del decisionismo schmittiano nel 1935, un'interpretazione destinata a condizionare fortemente la recezione del pensiero schmittiano[52]. Secondo Löwith la decisione schmittiana è un atto del tutto arbitrario: in quanto non è fondata su nessun criterio razionale o etico, essa è un puro atto di forza che pretende di giustificarsi da sé, solo grazie al proprio esserci, alla propria "fattualità". Questo nocciolo nichilistico trasforma inevitabilmente la decisione in un fatto puramente occasionale, che dipende solo e unicamente dalla situazione, dalle diverse circostanze. Il decisionismo schmittiano finisce così per rivelarsi del tutto analogo all'avversario che egli vuole combattere, ossia a quell'*occasionalismo* che usa la realtà come semplice pretesto per affermare se stesso[53]. Questo carattere occasionalistico del pensiero di Schmitt è provato, secondo Löwith, dal fatto che dopo il 1933, ossia dopo che Hitler ha instaurato il suo ordine, Schmitt abbandona il decisionismo stesso per abbracciare la teoria dell'ordinamento

51. Al tema del decisionismo è dedicata la monografia di C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984.

52. Cfr. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus*, tr.it.cit.. Le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione.

53. Così scrive Löwith: «...il decisionismo profano dello Schmitt diventa necessariamente occasionale, perché gli mancano non solo i presupposti teologici e metafisici, ma anche quelli umanitari e morali dei secoli passati. La sua decisione, campata in aria perchè non sostenuta da altro che da se stessa, non si trova quindi solo occasionalmente in quel pericolo da lui stesso riconosciuto, di "puntualizzare l'attimo" anche in ogni grande movimento politico senza riuscire a vedere, neppure in essi, la "durevole sostanza delle cose". Tale decisione è inevitabilmente, e fin dal principio, destinata a soggiacere a quel pericolo poiché le è essenziale l'*occasionalismo*, sia pure in *forma non romantica e decisionistica*. Lo Schmitt sostiene una politica della decisione sovrana; ma il contenuto o il fine per il quale essa si decide realmente proviene solo dalla casuale *occasio* delle situazioni politiche che volta per volta si presentano» (*ivi*, p. 123).

concreto, ossia per affermare il primato dell'ordine stabilito rispetto alla norma e alla stessa decisione[54].

Su questa stessa scia si colloca la lettura di von Krockow nel suo saggio sulla decisione[55]. Krockow vede il decisionismo come un atteggiamento culturale diffuso legato alla situazione della Germania del primo dopoguerra e alla crisi dei valori tradizionali: al concetto di *Entscheidung* in Schmitt, Krockow fa corrispondere quello di *Kampf* in Ernst Jünger e di *Entschlossenheit* in Heidegger[56]. Più che una teoria organica il decisionismo rappresenta per Krockow un atteggiamento legato ad una situazione, destinato a mutare non appena mutano le condizioni storiche, un atteggiamento in definitiva occasionalistico, come è testimoniato dalla "svolta" che avviene nel pensiero di Schmitt dopo l'avvento di Hitler, svolta analoga a quella che si può riscontrare nel pensiero di Heidegger e di Jünger[57].

Alle radici di questo atteggiamento decisionistico Krockow vede l'influenza della cultura storicistica: con la sua affermazione dell'irriducibile particolarità della situazioni storiche e con la sua negazione delle leggi universali, lo storicismo avrebbe in qualche

54. «E' infatti una semplice conseguenza dell'intrinseca vacuità della decisione, il fatto che questa all'occasione si lasci riempire di un contenuto dagli accadimenti e dai successi della politica, contenuto che rende inattuale il decisionismo in quanto tale e di conseguenza senza scopo. Quando il *casus necessitatis* politico è di fatto eliminato da una decisione, anche il decisionismo come fondamentale concetto politico è divenuto inutile.»(*ivi*, pp. 147-148).

55. C.G. von Krockow, *Die Entscheidung*, cit.. Questa interpretazione si trova ripresa anche in K. Lenk, *"Volk und Staat" - Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1971, pp. 120-131.

56. «La risolutezza (*Entschlossenheit*) viene così scissa da ogni contenuto, da ogni scopo materiale, anzi questa scissione è il suo fine, la sua opera e la sua convalida. Con ciò si mostra in Heidegger lo stesso processo presente nella concezione della "lotta" in Jünger e della "decisione" in Schmitt. Se Schmitt dice che la decisione, da un punto di vista normativo, è nata dal nulla, Heidegger mostra come la risolutezza scaturisce dal fondamento della nullità, dove le "norme", che nell'insieme devono essere considerate come provenienti dal mondo decaduto del "Si", non possono più emergere. E se Schmitt in ambito politico definisce il sistema parlamentare come un sistema che elude ogni decisione reale, Heidegger sostiene che nell'ambiguità della "chiacchiera", nella "pubblicità" - che si contrappone alla "segretezza" dell'esserci autentico deciso - il "Si" si sottrae ad ogni decisione.» (*ivi*, p. 76).

57. «...la decisione fu presa contro il decisionismo, e portò al suo autoannullamento e con questo smascherò la sua dipendenza dalla situazione storica e politica. Schmitt e Heidegger si identificarono esistenzialmente con il nuovo [...] E la stessa svolta si trova in Jünger.» (*ivi*, p. 93).

modo offerto il terreno di coltura a queste posizioni che esaltano il radicamento nella situazione concreta, ossia in una situazione che, nella sua unicità, sfugge ad ogni criterio. Così come lo storicismo, anche il positivismo, con la sua negazione di valori assoluti e il suo relativismo, avrebbe contribuito, secondo Krockow, a demolire la ricerca di criteri universalmente validi: in quest'analisi il decisionismo di Schmitt e il positivismo di Kelsen non sarebbero che le due facce della stessa medaglia[58].

Questa linea interpretativa sembra considerare dunque il decisionismo di Schmitt come una sorta di nichilismo, di pensiero distruttivo[59] che annienta il valore della ragione e della norma[60]. In realtà questo giudizio appare fortemente condizionato dagli avvenimenti storici degli anni Venti e Trenta e dal coinvolgimento di Schmitt, così come di Heidegger e Jünger, nel regime nazista: la scelta politica di questi autori, interpretata deterministicamente come l'esito necessario delle loro analisi, finisce per travolgere con sé l'intero loro pensiero. L'intera tematica della decisione viene letta a partire dalla decisione per Hitler.

58. Cfr. *ivi*, pp. 65-66.

59. Cfr. anche K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen der deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962, che definisce il decisionismo come una «categoria di pensiero distruttiva» (*ivi*, p. 330 in nota), la cui efficacia è solo nella disillusione che presuppone. Sontheimer riconduce le radici del decisionismo al pensiero di Pareto e di Sorel. Sul decisionismo come nichilismo si vedano anche, tra gli altri: K. Wilk, *La doctrine politique du national-socialisme: Carl Schmitt. Exposé et critique de ses idées*, in "Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique", 4 (1934), pp. 169-196, in particolare p. 195; E. Kaufmann, *Carl Schmitt und seine Schule (Offener Brief an Ernst Forsthoff)*, in "Deutsche Rundschau", 84 (1958), pp. 1013-1015.

60. Cfr. W. Kägi, *Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchung über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht*, Zürich 1945, 2a ed. 1971, p. 54: «La sofferenza del pensiero di Sören Kierkegaard di fronte ad un cristianesimo banalizzante ha nuovamente reso significativa questa decisione "autentica" e ha sviluppato le sue estreme conseguenze nella "sospensione teleologica dell'etica". Ma ciò che è possibile solo sul fondamento di un ordine oggettivo di valori e, in particolare in Kierkegaard, solo nella "religio" verso Dio, ossia nella fede cristiana, una volta eliminato questo fondamento, diventa per forza arbitrario, privo di direzione, negatore di valori, nichilistico. Il "decisionismo" senza quell'ultimo legame diventa inevitabilmente "apologia dell'arbitrario" (Benjamin Constant). Così anche il decisionismo di Carl Schmitt ha portato a una particolare labilità e dissoluzione del normativo...».

Pur non sottovalutando questi risvolti politici, l'analisi del "decisionismo" schmittiano non può però ignorare che la sua genesi è una genesi teorica e non politica e affonda le sue radici negli anni Dieci e Venti. Nel pensiero di Schmitt il tema della decisione è presente, come abbiamo visto, fin dallo scritto del 1912 *Gesetz und Urteil*[61], dove la decisione non è posta in antitesi al diritto e alla norma, ma è invece volta a garantire realizzazione ed efficacia a questa. È chiaro che la decisione giudiziaria, analizzata nel saggio del 1912, è diversa dalla decisione sovrana che istituisce l'ordine politico e che appare al centro della *Politische Theologie*. Si tratta non soltanto di ambiti diversi, ma anche di decisioni operate in condizioni diverse: l'una infatti è applicazione di una norma, l'altra invece nasce da "un nulla normativo"; l'una è giudizio su un caso singolo, l'altra è dotata di potere costituente[62]. Ma, nonostante le diversità, vi è tra i due tipi di decisione anche una forte analogia. Se è vero infatti che la decisione giudiziaria è applicazione di una norma, è anche vero che tra il piano della norma e quello della realtà c'è una rottura, un salto che può essere colmato solo dalla decisione e non da una deduzione. Di fronte al caso concreto non c'è un nulla normativo, c'è tuttavia l'impotenza della norma che esige una decisione per diventare effettivamente ordinatrice del reale. I limiti di tale decisione sono chiaramente ristretti, ma all'interno di tali limiti la decisione del giudice è, in

61. Non a caso Schmitt, nella nuova edizione di questo scritto apparsa nel 1969, sottolinea, come già notato, quest'origine del tema della decisione all'interno del suo pensiero, nel tentativo di ridargli dignità teorica.

62. Su questa distinzione ha insistito in modo particolare Portinaro: «Nel caso della decisione giudiziaria la questione che si pone è quella della giustizia medesima. Si tratta di accertare se la decisione del giudice è "giusta" almeno in quella determinata accezione del termine che si intende assumere. Nel caso della decisione sovrana invece, la questione è un'altra, dal momento che la giustizia cessa di essere anteriore alla decisione costitutiva dell'ordinamento giuridico per divenire un semplice attributo di quest'ultimo. Nel nulla normativo dello stato d'eccezione non si decide ciò che è giusto, ma è giusto ciò che viene deciso» (P.P. Portinaro, *Che cos'è il decisionismo?*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 59 [1982], pp. 247-267. La citazione è a p. 258). La sentenza giudiziaria dunque non scaturisce da un nulla normativo o da un disordine concreto e non è dotata di un potere costituente (cfr. *ivi*, p. 260). Su questo si veda anche G. Maschke, *Die Zweideutigkeit der "Entscheidung" - Thomas Hobbes und Juan Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp.192-221; tr.it.parziale *L'ambiguità della decisione*, in "Behemoth", 3 (1988), pp. 3-6.

un certo senso, sola con se stessa e, come aveva osservato Hegel, essa «può attenersi a null'altro che a ciò, che essa, all'*interno di quel limite*, tronchi e stabilisca soltanto perché si stabilisca»[63]. In questa decisione il giudice, secondo Schmitt, è guidato solo dalla prassi giuridica corrente, ossia non dalla norma in sè, ma da un ordine concreto a cui egli deve uniformarsi. Proprio questo ordine da ricomporre, quale fine della decisione, rappresenta l'analogia tra i due casi e mostra come fin dall'inizio il tema dell'ordinamento concreto sia presente all'interno della riflessione sulla decisione. Nonostante l'enfasi posta sulla decisione, Schmitt non giunge mai a negare il momento della norma e dell'ordine, ma li vede invece strettamente intrecciati.

L'emergere del tema della decisione nel pensiero di Schmitt ha dunque il significato di una ricerca epistemologica alternativa di fronte al normativismo astratto e alla tendenza, presente nelle teorie giuridiche a lui contemporanee[64], a considerare ogni ordinamento a prescindere dal suo rapporto con la realtà concreta. È su questo sfondo storico, più che sul piano delle successive scelte politiche, che va collocato il decisionismo.

Nella crisi della modernità la preoccupazione primaria di Schmitt è quella di affermare il diritto come un processo di ordinamento del reale, mettendo dunque al centro il problema della istituzione e della realizzazione del diritto, mentre la tendenza generale della cultura a lui contemporanea è quella di considerare il diritto come il campo di applicazione della logica delle scienze naturali e conseguentemente di ritenere che la realizzazione del diritto sia un problema di ordine puramente tecnico. Nella riduzione del diritto e della politica a scienza e tecnica si nasconde l'incertezza di un'Europa travolta dalla crisi, la sua paura del futuro, il desiderio di una sicurezza: «È una paura della decisione - ha scritto Hermann Heller - dovuta alla paura della storia»[65]. L'insicurezza, la paura di decidere portano la cultura contemporanea a cercare di eliminare il fattore umano, soggettivo, personale, da ogni ambito della vita so-

63. Cfr. G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, tr.it.cit., § 214, p. 173.

64. Su questo si veda l'interessante rassegna critica di H. Heller, *Bemerkungen zur Staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 16 (1929), pp. 321-354.

65. H. Heller, *Bemerkungen*, cit., p. 323.

ciale sostituendolo con un fattore oggettivo, neutro, impersonale, garantito dalla scienza e dalla tecnica. L'unica razionalità affidabile sembra essere quella della scienza e della tecnica, in quanto priva di ogni elemento irrazionale e soggettivo.

È a questa tendenza che Schmitt reagisce, cercando di riaffermare l'ineludibilità di un governo umano della storia, ossia di un governo personale, capace di guidare verso determinate mete, capace di assumersi la responsabilità delle scelte operate. Affermare la "personalità" e la "soggettività" del politico non significa affermarne l'irrazionalità, ma al contrario sostenere una razionalità storica, concreta, pragmatica, capace di fare i conti con il reale e con la sua irrazionalità, dando a questo ordine e forma.

Da questo punto di vista, se si considerano il diritto e la politica come azioni umane e non come puri fatti naturali o prodotti della tecnica, il ruolo della decisione appare ineliminabile. Nessuna filosofia pratica o teoria dell'agire umano è pensabile senza di essa[66]. È chiaro che la decisione non riguarda ogni singola azione: le azioni normali, quotidiane, ubbidiscono a logiche ripetitive o puramente applicative che non richiedono scelte particolari. Ma queste non esauriscono lo spettro dell'esperienza personale e collettiva. In questa vi sono anche casi dubbi, momenti in cui gli schemi generali si rivelano inapplicabili o perché impotenti o perché in contraddizione con la situazione, momenti in cui le tradizioni e le istituzioni consolidate non sanno dare una risposta al problema che emerge, e tuttavia una risposta va data. Questo è il momento in cui la decisione è ineludibile: quando la scienza e la tradizione tacciono o ci danno risposte contraddittorie o solo probabili, e noi siamo costretti a scegliere. E questo carattere di costrizione è costitutivo della decisione, così come lo è il fatto di dover decidere entro un dato tempo, cioè il fatto di non poter rimandare all'infinito la decisione. La decisione è dunque legata al momento limite, al caso d'eccezione, alla situazione d'emergenza: essere costretti a scegliere e, nello stesso tempo, non poter

66. Su questo aspetto, così come sulle considerazioni che seguono, si veda H. Lübbe, *Zur Theorie der Entscheidung*, in Id., *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i.B. 1971, pp. 7-31. Sul concetto di decisione e di decisionismo, con riferimenti alle teorie di Schmitt, Forsthoff, Böckenförde, Lübbe, si veda G.E. Rusconi, *Scambio, minaccia, decisione. Elementi di sociologia politica*, Bologna 1984, pp. 137-167.

contare su nessuna certezza razionale o tradizionale. Con questo la decisione non è irrazionale, semplicemente essa non può giovarsi di una certezza razionale, ma solo di indizi, di esperienze, che spesso - di fronte all'emergenza - appaiono indicare come possibili soluzioni vie d'uscita del tutto antitetiche.

La scienza non ha limiti di tempo: la ricerca della certezza può proseguire all'infinito senza che alcuna conclusione venga dedotta. Non così la prassi che si trova costretta a decidere entro tempi determinati. È questo un tema classico della filosofia che trova in Cartesio e nella sua morale provvisoria un'espressione tipica. E tuttavia la posizione di Cartesio è diversa da quella decisionistica: mentre Cartesio, pur riconoscendo l'inevitabilità della decisione, cerca di indebolirla al massimo, riconducendo il più possibile l'eccezione alla normalità, il pensiero decisionista esalta il momento della decisione come momento di autentico governo dell'uomo sul reale.

Se dunque è vero che il decisionismo è espressione tipica di un periodo di crisi e di emergenza, ciò non significa che esso possa essere ridotto a semplice espressione di un disagio psicologico e di un'esigenza di ordine. Esso contiene una verità costitutiva dell'esistenza umana, ossia l'affermazione che nella vita sia personale che collettiva vi sono situazioni che costringono a prendere una decisione anche quando non vi sono garanzie assolute di tipo razionale e tradizionale che attestano la validità di una o dell'altra possibilità in gioco. Il problema è allora quello di stabilire se queste situazioni, che potremmo definire situazioni-limite, sono decisive oppure no nella globalità delle esperienze. Il normativismo tenderà a ricondurle il più possibile entro i criteri normali e, là dove non vi riesce, a limitarne al massimo la portata. Un pensiero orientato alla decisione tenderà invece a sottolinearne l'importanza, come avviene nella filosofia dell'esistenza in cui le situazioni-limite, quali la morte, assumono un ruolo di primaria importanza nell'esistenza umana. Anche qui si tratta di una decisione: alla base di ogni teoria politica sta una scelta. Vi è chi considera il disordine e il caos come il peggiore pericolo e ritiene che compito primario del politico sia evitare il disordine ad ogni costo e chi invece ritiene che la limitazione della libertà personale sia il rischio più grave per una società. È chiaro che ogni posizione tenderà a conciliare in sé i due momenti considerati ugualmente come irrinunciabili, ma è altrettanto chia-

ro che in caso di conflitto tra i due valori ci si troverà costretti a scegliere per l'uno o per l'altro.

Il momento della decisione appare dunque ineludibile e l'averne sottolineato la centralità è un indubbio merito della teoria schmittiana. Certo tale momento non va assolutizzato ma va considerato sempre nella sua relazione a un ordine da istituire e dunque a norme in cui concretizzarsi e stabilirsi. Il rischio sta proprio in una assolutizzazione della decisione che ne ignori l'intrinseca dialetticità. Per essere autentica, la decisione deve essere dialettica e va dunque dialettizzata. La decisione nasce nella solitudine e nel silenzio, nasce nella notte della ragione, ed è quindi l'opposto della discussione e del calcolo razionale, ma lo è *solo in quanto* ha percorso fino in fondo la strada della discussione, ha verificato le diverse possibilità in gioco, e le ha valutate razionalmente. Non solo, ma anche dopo essere stata presa la decisione torna ad oggettivarsi e a tradursi nel massimo di scelte discorsive possibili e di valori comunicabili. Anche se nell'attimo della decisione l'universale è impotente e come sospeso, tuttavia esso è presente nella decisione come una sorta di ideale regolativo, come nella decisione giudiziaria esaminata in *Gesetz und Urteil* il punto di riferimento era l'"altro giudice". In secondo luogo la decisione va dialettizzata nel senso che, benchè assunta con passione infinita e dunque con assolutezza nella sua dimensione soggettiva, essa va relativizzata nella sua concreta oggettivazione, ossia nel suo risultato, nell'ordine storico che essa istituisce. Sul piano storico nessun contenuto concreto della decisione può essere considerato come assoluto. In assenza di questa dimensione dialettica, la decisione può trasformarsi in pericoloso strumento di negazione della discussione e di ogni procedimento discorsivo di formazione della volontà, così come può generare un ordine considerato assoluto.

3. *La teologia politica*

Lo scontro tra liberalismo, socialismo e controrivoluzione è assunto da Schmitt come esempio classico di testimonianza dell'intreccio tra teologia e politica. È questo il nocciolo di questo scritto del 1922 espresso nel terzo capitolo in cui gli accenni delle opere precedenti vengono ripresi e approfonditi e in cui per la prima

volta Schmitt utilizza esplicitamente il termine "teologia politica" e attribuisce ad esso un significato particolare. Per cogliere in tutta la sua portata l'interpretazione schmittiana è necessario chiarire il significato di questa espressione a partire dalla sua prima comparsa.

Il concetto di teologia politica è assai antico e affonda le sue radici nella storia dell'Occidente stesso[67]. La teologia politica o *theologia civilis* rappresentava una sottodivisione della teologia accanto alle altre due parti costituite dalla teologia mitica e dalla teologia naturale. Questa distinzione la si trova per la prima volta nel *De Civitate Dei* di Agostino attribuita a M. Terenzio Varrone[68] nel suo scritto - andato perduto - le *Antiquitates*. Così scrive Agostino:

«Che cosa significa questa divisione in tre specie della teologia, ossia della scienza razionale degli dèi: la teologia mitica, la teologia fisica, la teologia civile? [...] "Quella *mitica* si chiama così - egli [Varrone] scrisse - perché la usano principalmente i poeti; quella *fisica* i filosofi; quella *civile* i popoli". Nella prima sono ammesse molte cose contrarie alla dignità e alla natura degli dèi immortali. In essa infatti si dice che un dio nasce dalla testa, un altro dal femore e un terzo da alcune gocce di sangue; che alcuni

67. Sulla storia del concetto di "teologia politica" si vedano E. Feil, *Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"*, in E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz 1969, pp. 110-132; tr.it. *Dalla "teologia politica" alla "teologia della rivoluzione"*, in *Dibattito sulla "teologia della rivoluzione"*, Brescia 1970, pp. 110-137; S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976 (con ricchissima bibliografia teologica); B. Wacker, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a cura di P. Eicher, München 1985.

68. Questa tripartizione della teologia sembra in realtà sia da farsi risalire alla scuola stoica e in particolare a Panezio dal quale il pontefice Quinto Muzio Scevola la avrebbe tratta e introdotta nel mondo romano e a cui si sarebbe quindi riferito Varrone stesso. Delle tre categorie di dèi nell'interpretazione di Muzio Scevola ci parla Agostino stesso (cfr. *De Civitate Dei*, IV, 27), mentre su Panezio vi sono accenni in Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Göttingen 1959; tr.it. *La Stoà*, a cura di V.E. Alfieri, Firenze 1978: «[Panezio] Distinse pertanto tre categorie di figure divine: le forze naturali personificate, gli dèi della religione pubblica e gli dèi del mito, e fondò così la *tripertita theologia*, che si affermò in particolare nella teologia razionalistica dei Romani." (vol. I, p. 402); e ancora: «...il pontefice Scevola accettò di peso la "teologia tripartita" di Panezio, trasformandola però, da buon romano, in una difesa della religione di stato» (vol. I, p. 545). Sempre nell'ambito della filosofia greca sono da ricordare gli accenni alle divinità dello stato e la critica alla "teologia mitica" in quanto diseducativa contenuti in Platone, *La Repubblica*, II, 377-380.

dèi sono ladri, altri adulteri, altri addetti al servizio dell'uomo [...]
Vediamo ora che cosa dice della teologia fisica: "La seconda specie di teologia è quella intorno alla quale i filosofi hanno scritto molte opere. In essa si tratta del numero degli dèi, della loro residenza e della loro natura; se hanno avuto origine nel tempo o se esistono da tutta l'eternità..." [...]
Esaminiamo ora la teologia civile: "La terza specie di teologia - egli dice - è quella che i cittadini, e specialmente i sacerdoti, debbono conoscere e praticare. In essa si stabilisce quali dèi bisogna adorare pubblicamente e quali sacrifici si debbano loro offrire". Notiamo ancora quello che segue: "La prima specie di teologia è propria del teatro, la seconda del mondo, la terza della città" »[69].

In questo significato ricavato da Varrone e riportato da Agostino, la teologia politica sta ad indicare la rappresentazione del divino elaborata dai sacerdoti e dai politici per dare legittimità alla città, alle sue tradizioni, alle sue leggi e al suo governo e per educare i cittadini alle virtù civili. Da questo punto di vista la teologia politica ha una duplice veste: da un lato è legittimazione sacrale della politica nel momento in cui essa pone il fondamento delle leggi e dell'autorità nel divino, dall'altro è religione civile ossia sistema di credenze e pratiche cultuali tese a favorire mentalità e comportamenti utili alla collettività. Per Agostino questa teologia politica non è teologia, è semplice invenzione umana, creazione di falsi dèi a scopi strumentali e si pone sullo stesso piano della teologia mitica, ossia delle narrazioni favolose dei poeti che attribuiscono agli dei ogni sorta di mostruosità pur di divertire. Qui lo scopo non è più ludico, ma politico, ma la sostanza non cambia.

La tripartizione di Varrone e il significato da lui attribuito alla teologia politica, così come il giudizio di Agostino, saranno determinanti per la storia del concetto di teologia politica tanto da venir citati come *locus classicus* attraverso il Medioevo[70] e l'età moderna[71] fino all'*Encyclopédie* illumini-

69. Agostino, *De Civitate Dei*, VI, 5.
70. Cfr. Tommaso D'aquino, *Summa theologica*, II-II, q. 94, a. 1 e *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, I, 7.
71. Si vedano, tra gli altri, B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670, nella *Prefazione*; H. Grotius, *Adnotationes in Epistulam ad Romanos I 25* in *Opera theologica III*, Basilae 1732, 679 a; H. Cherbury, *De religione gentilium*, Amsterdam 1663, c. 16; P. Bayle, *Continuation des Pensées Diverses* in *Oeuvres Diverses*, III, Den Haag 1727; G. Vico, *Principi di Scienza*

sta[72]. Nell'ambito del dibattito ottocentesco il termine di "teologia politica" riemerge in modo autonomo rispetto all'uso tradizionale di questo concetto legato all'interpretazione di Varrone. E riemerge su fronti opposti. Da un lato all'interno del pensiero controrivoluzionario, l'espressione è usata da Veuillot che contrappone la teologia politica e pratica alla teologia scolastica[73]. Dall'altro all'interno del pensiero anarchico la stessa espressione si trova in Bakunin[74].

È a questo contesto che Schmitt si riferisce nell'utilizzare in questo saggio il termine "teologia politica". In particolare ciò a cui egli vuole riferirsi è il parallelismo, individuato soprattutto dai controrivoluzionari, tra concezioni teologiche e dottrine politiche, già accennato in *Politische Romantik*[75]. Ma se i controrivoluzionari costituiscono il referente remoto dell'espressione schmittiana, c'è anche un referente prossimo e cioè gli studi di Ernst Troeltsch e Max Weber sul piano storico e sociologico[76]. Attraverso questo

Nuova d'intorno alla Comune natura delle nazioni, in questa terza impressione del medesimo autore in gran numero di luoghi corretta, schiarita, e notabilmente accresciuta, Napoli 1744, II, I.

72. Così si dice della teologia politica: «embrassée principalement par les princes, les magistrats, les prêtres et les corps des peuples, comme la science la plus utile et la plus nécessaire pour la sûreté, la tranquillité et la prosperité".(D. Diderot - J.L. D'Alembert, *Encyclopédie XXXIII*, Lausanne Bern 1781, 423, voce "théologie").

73. Westemeier, che riprende questa notizia da Donoso Cortés, considera questo il primo utilizzo del concetto di "teologia politica" (cfr. D. Westemeier, *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortés*, Münster 1940, p.27).

74. Cfr. M.A. Bakunin, *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*, Neuchâtel 1871; tr.it. *La teologia politica di Mazzini e l'Internazionale*, Bergamo 1960, e soprattutto Id., *Dieu et l'Ètat*, Genève 1882; tr.it. *Dio e lo Stato*, Roma 1971.

75. Così si apre l'*Ensayo* di Donoso Cortés: «Ogni grande questione politica dipende da una fondamentale questione teologica.»(J. Donoso Cortés, *Ensayo*,. tr.it.cit., p. 47). Secondo Allegra, Cortés avrebbe ripreso quest'idea non solo da Bonald (in particolare da *Démonstration philosophique du principe constitutif des sociétés*, Paris 1827) e da Proudhon (Cortés cita esplicitamente la frase di Proudhon tratta da *Les confessions d'un révolutionnaire* del 1850: «Desta stupore osservare come nell'affrontare ogni problema politico ci si imbatta sempre nella teologia») ma anche da Vico (cfr. *ivi*, p. 47, nota 7).

76. Schmitt aveva partecipato nel semestre invernale 1919-1920 al seminario di Weber a Monaco e la sua *Politische Theologie* è stata pubblicata per la prima volta nel volume in onore di Weber. In una lettera del 21 agosto 1976 Schmitt scrive: «Al momento mi avvince il tema "Max Weber" per via del "carisma" e della "legittimità carismatica". Weber è lo storico che pratica la teologia politica."(cit. in P. Tommissen, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie*

duplice riferimento risulta così chiarito l'oggetto di questa prima teologia politica schmittiana e il suo ambito disciplinare: da un lato il parallelismo storico e strutturale tra teologia e dottrina dello stato, dall'altro quella che Schmitt definisce la "sociologia dei concetti giuridici".

Ma vediamo analiticamente di chiarire il significato di questo concetto in Schmitt:

«Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli»[77].

Il concetto di "teologia politica" che emerge da questo testo di Schmitt vuole dunque esprimere l'esistenza di una connessione tra teologia e politica su un duplice piano: quello storico e quello strutturale. Sul piano storico i concetti di cui si serve la teoria politica sarebbero derivati dal linguaggio e dalla dottrina teologica; sul piano strutturale vi sarebbe un'analogia, ossia un'identità di rapporti tra gli elementi costitutivi del discorso o della realtà teologica e quelli propri dell'ambito politico. È im-

(Periode: 1888-1933), in *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, hrsg. von H. Quaritsch, Berlin 1988, pp. 71-100, qui a p. 78). Sul rapporto tra Schmitt e Weber si vedano: K. Löwith, *Max Weber und seine Nachfolger*, in "Mass und Wert", 3 (1940), pp. 166-176, ripubblicato con qualche aggiunta in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 27.6.1964; K. Löwenstein, *Max Weber als "Anherr" des plebiszitären Führerstaats*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie", 13 (1961), pp. 275-289; F. Loos, *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen 1970, specialmente pp. 88-91; J. Freund, *Préface* a C. Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris 1972, specialmente pp. 15-16; W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 64-65 e 242-243; P.P. Portinaro, *Max Weber e Carl Schmitt*, in "Sociologia del diritto", 8 (1981), pp.155-182; G.L. Ulmen, *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 341-365.

77. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 49 (tr.it.cit., p. 61).

portante notare come in questo passo ritorni il termine "secolarizzazione" e come questo termine sia legato ad un processo storico così come ad una dimensione ermeneutica. I concetti giuridici da un lato *derivano storicamente* da quelli teologici, dall'altro *rendono visibili*, manifestano, realizzano, incarnano i rapporti teologici.

Tra teologia e politica vi è dunque un legame storico-genetico, sistematico e anche metodologico. La scoperta di questo nesso è fatta risalire da Schmitt a Leibniz nel *Nova Methodus*: «A buon diritto abbiamo trasferito il modello della nostra ripartizione dalla teologia al diritto, poiché è straordinaria l'analogia delle due discipline»[78]. Leibniz nota infatti sul piano metodologico come sia la teologia che il diritto abbiano un *duplex principium*: la *ratio* e la *scriptura*, ossia la ricerca razionale (che indaga la teologia e la giurisprudenza naturale) e la rivelazione o il diritto positivo[79]. Dopo Leibniz, chi sviluppa in modo sistematico questo nesso sono, come abbiamo visto, i teorici della restaurazione che mostrano come tra deismo razionalistico e stato di diritto vi fosse uno stretto parallelismo. Come il deismo negava ogni intervento di Dio nel mondo, escludeva il miracolo ed affermava l'assoluto governo delle leggi naturali, così sul piano politico veniva escluso

78. G.W. Leibniz, *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Francofurti 1667, 4-5, in Id., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1930, VI, I, 1, pp. 259-364.

79. Così scrive Leibniz: «merito autem partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, hinc Theologia jurisprudentiaque naturalis, partim Scripturam seu librum quendam authenticum leges positivas, illic divinas, hic humanas continentem». Né d'altra parte, sottolinea Leibniz, ci si deve meravigliare di questa "similitudo" tenendo conto che la stessa teologia altro non è che una parte della "giurisprudenza universale" ossia dell'insieme delle leggi di Dio che governano il mondo: «Nec mirum est, quod in Jurisprudentia, idem et in Theologia usu venire, quia Theologia species quaedam est Jurisprudentiae universim sumptae, agit enim de iure et legibus obtinentibus in republica aut potius regno Dei super homines [...] Breviter: tota fere Theologia magnam partem ex Jurisprudentia pendet.» (G.W. Leibniz, *Nova Methodus*, cit., 2-5). Per esemplificare la parentela tra le due discipline Leibniz indica alcuni paralleli concreti: i non credenti e i ribelli, le autorità ecclesiastiche e quelle statali, la scomunica e la pena di morte o l'ergastolo.(Cfr. K.T. Buddeberg, *Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", N.F.28 [1937], pp.257-325).

l'intervento del sovrano nell'ordinamento giuridico[80]. A questa concezione deistica gli autori controrivoluzionari contrapponevano il loro teismo che sul piano politico si traduceva nella riaffermazione della sovranità personale del re. In particolare è Donoso Cortés influenzato da Bonald e Lamennais, a stabilire una decisa corrispondenza tra visione teologica e dottrina politica. Secondo Cortés la scienza è unica e solo agli occhi degli uomini appare distinta in discipline diverse come la teologia o la scienza politica. Da questa unità della scienza deriva necessariamente la conseguenza che errate visioni metafisiche o teologiche portano a errori politici, ed è questo il punto che sta a cuore a Cortés: per combattere gli errori politici del suo tempo occorre risalire agli errori teologici che ne sono la causa[81].

Questo nesso tra teologia e politica si ripresenta successivamente nel pensiero radicale di un Proudhon[82] e di un Bakunin. In questi autori la prospettiva teologica è ormai del tutto immanentizzata: al posto di Dio subentra l'umanità e tuttavia anche la loro prospettiva resta una teologia politica. Da un lato la lotta che essi scatenano contro Dio e la religione è mossa dalla consapevolezza che la fede in Dio è «l'espressione fondamentale estrema della credenza in un potere ed in un'unità»[83], e dunque il loro ateismo è un ateismo politico; dall'altro i caratteri che essi attribuiscono all'umanità sono caratteri teologici e dunque la loro posizione politica mantiene un nocciolo teologico, la credenza in

80. Cfr. tra gli altri M. de Bonald, *De la philosophie morale et politique du 18 siècle* in *Oeuvres*, Paris 1819, t.x, specialmente pp.129-130. Tra coloro che già prima della Rivoluzione francese avevano colto questo nesso, Schmitt cita anche Rousseau nell'interpretazione di E. Boutmy (in "Annales des sciences politiques", 1902, p.418): «Rousseau applica al sovrano l'idea che i filosofi si fanno di Dio: egli può tutto ciò che vuole , ma non può volere il male.»

81. Come si vede il rapporto tra teologia e politica è qui inteso in senso rigorosamente causalistico, un senso che si fonda su una indistinzione del piano teologico rispetto a quello politico. In Schmitt l'analogia è ripresa, ma con la differenza che essa si muove su una ben chiara distinzione dei due piani. Per questo nel suo pensiero non si trova il tipo di spiegazione rigidamente causale che invece si trova in Cortés. Per la ricostruzione delle corrispondenze teologico-politiche nel pensiero di Donoso Cortés, si veda C. Valverde, *Introducciòn*, cit., pp.125-130.

82. Cfr. P.P. Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, in "La Voix du Peuple", Paris 1849.

83. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 64 (tr.it.cit., p.72).

un'istanza assoluta sia pura immanentizzata[84].

Questo passaggio dalla trascendenza all'immanenza nella visione teologico-metafisica ha per Schmitt un riscontro fondamentale nella trasformazione della teoria politica sulla legittimità del potere. Il potere non affonda più la sua legittimità in un'origine trascendente e divina che si incarna e manifesta nel sovrano, ma - nell'orizzonte dell'immanentismo - nasce dal basso, dal popolo, dalla volontà democratica. Il potere del monarca era nato da una "decisione", la sua sovranità era emersa in tutta la sua pienezza nel momento in cui i conflitti religiosi e le lotte tra gli interessi

84. Gli autori dell'Ottocento a cui Schmitt fa riferimento sono in particolare i controrivoluzionari, Proudhon e Bakunin, ma del parallelismo tra teologia e politica erano ben consapevoli anche autori come Hegel, Feuerbach, Marx e Engels, Schopenhauer e Kierkegaard. Per quanto riguarda Hegel, l'intera sua filosofia politica potrebbe essere letta alla luce del concetto di teologia politica schmittiano, a partire dalla frase così discussa «*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.*» (nell'*Aggiunta al 258* delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, che Messineo traduce «L'ingresso di Dio nel mondo è lo Stato.»(G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di A. Messineo, Bari 1971, 4a ed., p.372)). Sul problema teologico-politico in Hegel si veda M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970. Feuerbach non è citato da Schmitt, tuttavia anche nel suo pensiero è presente la consapevolezza del nesso teologico-politico, una consapevolezza che influenzerà l'analisi di Marx e di Engels. Si veda quanto afferma W. Löwenhaupt, *Republik ohne Gott. Revolution ohne Gewalt. Zum Verhältnis von Religions- und Staatsphilosophie bei Ludwig Feuerbach*, in "Der Staat", 14 (1975), pp. 517-534: «Schmitt non ha notato neanche quel liberale radicale che per primo indicò il parallelo tra lo "stato d'eccezione nel diritto e il miracolo in campo religioso". In questo parallelo egli non cercò "la risolutezza del pensiero che culmina nella decisione personale", ma vi trovò proprio il contrario: un motivo sufficiente per eliminare realmente la trascendenza. Quel liberale radicale che dalla critica della teologia giunse alla critica di ogni teologia politica e il cui ideale di costituzione, la repubblica senza Dio, rende impossibile *ex definitione* una dottrina della costituzione con concetti teologici secolarizzati, era il figlio di *Anselm Feuerbach: Ludwig Feuerbach.*» (*ivi*, p. 518). Sulla critica della "teologia politica" hegeliana da parte di Feuerbach e Marx, si veda F.E. Schrader, *Die Auflösung der "Politischen Theologie" Hegels. Von der nominalistischen Abstraktionskritik Feuerbachs (1843) zu Marxens Kritik der ideellen Verdoppelung (1857/58)*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 227-248. Per quanto riguarda Schopenhauer e Kierkegaard, si possono ricordare i seguenti passi: «Del resto, si potrebbe dire che le religioni basate sulla rivelazione stanno alla filosofia come i sovrani per grazia di Dio alla sovranità del popolo...» (A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, in Id., *Werke*, Zürich 1977, vol. II, 2, p. 366; tr. it. *Parerga e paralipomena*, 2 voll., Milano 1983, vol.II, pp. 471-472); «...tutta la mentalità moderna si può ridurre a quella maledetta caricatura della religione che è la politica.»(S. Kierkegaard, *Papirer*, X 4 A 84).

erano stati neutralizzati dalla decisione sovrana: nello stato d'eccezione l'unità politca era stata costituita dall'alto. Col venir meno di questo riferimento trascendente scompare l'elemento personalistico e decisionistico del potere: «l'unità che un popolo rappresenta non ha invece questo carattere decisionistico; essa è un'unità organica, e infatti con la coscienza nazionale sorgono le concezioni dello Stato organico»[85].

Tolta l'apertura alla trascendenza e tolta ogni dimensione personale, la realtà viene appiattita e ridotta a realtà naturale e viene studiata con i criteri delle scienze naturali. Nasce così il positivismo sociologico e giuridico che rappresenta la forma di pensiero tipica di questo nuovo orizzonte immanente: «nel XIX secolo, tutto è dominato, in modo sempre più esteso, da concezioni immanentistiche. Tutte le identità che ricorrono nella dottrina politica e di diritto pubblico del XIX secolo riposano su tali concezioni: la tesi democratica dell'identità del governante con il governato, la dottrina organica dello Stato e la sua identità di Stato e sovranità, la dottrina dello Stato di diritto di Krabbe e la sua identità di sovranità e ordinamento giuridico, infine la dottrina di Kelsen dell'identità dello stato con l'ordinamento giuridico»[86].

In questo contesto la polemica di Schmitt con Kelsen svela il suo contenuto teologico-politico. Kelsen ha per Schmitt il merito di aver individuato questo nesso tra teologia e giurisprudenza già nel 1920[87]. Nel saggio *Gott und Staat*, Hans Kelsen affronta il

85. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit, p. 62 (tr.it.cit., p. 71).
86. *Ivi*, p. 63 (tr.it.cit., pp. 71-72).
87. Cfr. H. Kelsen, *Gott und Staat*, in "Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", 12 (1922-23), pp.261-284 e *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922, p. 208 (su questo saggio di Kelsen con riferimento a Schmitt, si veda J.M. Beneyto, *Politische Theologie*, cit., pp. 111-118). In *Die Diktatur* Schmitt aveva riconosciuto a Kaufmann, prima che a Kelsen, il merito di aver individuato il nesso tra teoria dello stato e metafisica: «È grande merito di Erich Kaufmann di avere esposto con grande chiarezza i nessi tra una dottrina dello Stato e la filosofia del proprio secolo»(C. Schmitt, *Die Diktatur*, cit., p. 108 in nota [tr.it.cit., p. 256 nota 22]). Tra gli altri autori che, all'inizio del '900, hanno tematizzato questo nesso, Schmitt ricorda Atger il quale, a proposito del sovrano del XVII secolo, osserva: «Il principe sviluppa tutte le virtualità dello Stato grazie ad una specie di creazione continua. Il principe è il Dio cartesiano trasposto nel mondo politico»(A. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, 1906, p. 136). Nel suo saggio sulla teologia politica, Buddeberg aggiunge tra gli autori Gierke (secondo il quale le idee religiose «in tutte le epoche hanno determinato l'orientamento di fondo delle idee

problema del parallelismo tra religione e società da due punti di vista: quello psicologico e quello critico-conoscitivo. Sotto il primo aspetto, che Kelsen prende in considerazione a partire da Feuerbach, Durkheim, Freud, l'esperienza religiosa e quella sociale si corrispondono in quanto entrambe collocano l'individuo all'interno di una serie di legami: lo fanno sentire parte di un tutto, lo rendono dipendente da un'autorità. Questa corrispondenza è così forte nelle società primitive che ordine religioso e ordine sociale si identificano, come è dimostrato dall'esempio della figura paterna che simboleggia ad un tempo l'autorità sociale e quella religiosa.

Dal punto di vista critico-conoscitivo questa corrispondenza si ripresenta. Come il concetto di Dio rappresenta la personificazione dell'ordine del mondo, così lo stato, secondo Kelsen, è la personificazione dell'ordine giuridico. Questo parallelismo è reso più forte dall'analisi dei problemi che si pongono a partire dal rapporto tra Dio e mondo e tra stato e diritto. Il problema cruciale è infatti quello relativo alla trascendenza: se si concepisce la trascendenza come estraneità (rispettivamente di Dio nei confronti del mondo e dello stato nei confronti del diritto) risulta poi difficile giustificare come la trascendenza possa essere concepita, colta dall'immanenza e come possa intervenire in essa. Non a caso la teologia ha elaborato il concetto di incarnazione per esprimere la realtà di un Dio trascendente che entra nell'immanenza e si sottomette alle leggi di questa. Il problema è come concepire l'incarnazione: mentre la teologia ortodossa la intende come un fatto storico unico e irripetibile, diverse sette hanno visto in essa solo il simbolo di un processo continuo: in ogni uomo si incarna costantemente Dio, per cui Dio e l'uomo vengono a coincidere. Altri problemi che trovano interessanti corrispondenze tra il piano religioso e quello giuridico, sono per Kelsen i seguenti: il

politiche» - in O. Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880, p. 56), Dilthey (secondo il quale le forze della volontà che sono visibili sorgono sempre in collegamento con le idee sull'invisibile - W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 54), Burckhardt e Chamberlain (cfr. K.T. Buddeberg, *Gott und Souverän*, cit., pp. 268-269). Sulla trasposizione di concetti della teologia medievale nel diritto moderno si veda anche O. Hintze, *Staat und Verfassung*, Göttingen 1962, 3a ed. 1970, pp. 385 ss.; tr.it. *Stato e società*, a cura di P. Schiera, Bologna 1980, pp. 46 ss.

problema della teodicea, il problema del miracolo (e Kelsen cita a questo proposito l'interpretazione di Feuerbach), il problema della persona umana vista come un essere non puramente biologico, ma spirituale. A seconda di come vengono risolti questi rapporti sistematici si hanno per Kelsen differenti teologie corrispondenti a differenti concezioni dello stato, come è dimostrato dal caso tipico della corrispondenza ateismo-anarchismo.

Dal punto di vista epistemologico, la dottrina pura del diritto si colloca sulla scia delle scienze moderne che hanno dissolto il concetto di sostanza a favore di quello di funzione. Il concetto di stato, così come quello di Dio, corrisponde al concetto di forza della fisica tradizionale o al concetto di anima della psicologia tradizionale, per cui, come abbiamo una fisica che è una teoria della forza senza forza e una psicologia che è una teoria dell'anima senz'anima, così sarà possibile avere una teoria dello stato senza stato e una teologia che sia scienza di Dio senza Dio.

Come si vede da questi accenni la posizione di Kelsen è parallela a quella di Schmitt nell'affermare la corrispondenza tra teologia e dottrina dello stato, ma si pone su una strada radicalmente diversa proprio sul terreno epistemologico. Ciò che Schmitt rifiuta, come abbiamo visto, è infatti l'assunzione nel campo del diritto del modello delle scienze naturali che pongono al centro della loro attenzione il concetto di *funzione*. Ma proprio questo approccio si dimostra per Schmitt incapace di rendere ragione della tipicità della scienza giuridica, come è emerso nell'analisi sulla dittatura. Il pensiero di Kelsen dunque rappresenta a sua volta un esempio tipico di questa corrispondenza tra teologia e politica: «Nella fondazione che Kelsen dà alla sua concezione della democrazia, si manifesta apertamente il genere costituzionalmente matematico-naturalistico del suo pensiero: la democrazia è l'espressione di un relativismo politico e di una scientificità liberata da miracoli e dogmi e fondata sulla comprensione umana e sul dubbio critico»[88].

88. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 55 (tr.it.cit., pp. 65-66). Cfr. H. Kelsen, *Von Wesen und Wert der Demokratie*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 43 (1920), tr.it. in Id., *Democrazia e cultura*, Bologna 1955, pp. 87 ss. Di fronte all'affermazione di questo parallelismo tra democrazia e visione antimetafisica e panteistica, Tönnies, pur ritenendo interessante il parallelo schmittiano tra teoria dello stato e teologia, fa giustamente notare come vi

Attraverso lo strumento ermeneutico della teologia politica Schmitt riconduce così le teorie politiche del suo tempo alla visione relativistica corrispondente sul piano metafisico e teologico. Ma proprio questa radice relativistica è alla base della crisi radicale della società borghese: la negazione della verità è la negazione dell'unità politica stessa e dell'ordine. Dietro l'analogia tra concezioni teologiche e dottrine politiche la teologia politica svela così il suo nucleo più profondo: il nesso tra verità e sistema politico.

5. *Per una sociologia dei concetti giuridici*

La teologia politica di Schmitt ossia l'individuazione del nesso strutturale tra teologia e politica vuole porsi, da un punto di vista metodologico, sul piano della sociologia dei concetti giuridici e cioè sulla via inaugurata dalla ricerca di Max Weber[89]. Questa strada, nell'intenzione di Schmitt, vorrebbe porsi come via ulteriore rispetto alle spiegazioni spiritualistiche o materialistiche dei fenomeni sociali. La cultura dell'Ottocento aveva fin dall'inizio individuato un rapporto preciso tra condizioni politiche e sociali e mutamenti ideologici, culturali, religiosi, ma aveva interpretato questo rapporto in senso univoco ossia vedendo nella cultura, nell'arte, nella religione, insomma nella "sovrastruttura", il mero rispecchiamento dei rapporti economici e sociali o viceversa vedendo nella storia il processo di realizzazione dell'idea:

«La spiegazione spiritualistica dei processi materiali e la spiegazione materialistica dei fenomeni spirituali cercano entrambe di accertare nessi originari. Esse stabiliscono prima una contrapposizione fra le due sfere e poi la risolvono, mediante la riduzione di una delle due sfere all'altra, in un nulla: un procedimento che, applicato con caratteri di necessità metodologica, finisce per trasformarsi in caricatura»[90].

siano anche modelli diversi di democrazia fondati invece su base religiosa, come ad esempio alle origini degli Stati Uniti d'America (cfr. F. Tönnies, *Zur Soziologie des demokratischen Staates*, in Id., *Soziologischen Studien und Kritiken*, Jena 1926, vol. II, pp. 304-352, in particolare p. 351).

89. La *Politische Theologie* non a caso è dedicata a Weber.

90. *Ivi*, p. 57 (tr.it.cit., p. 67). Il fatto che la teologia politica schmittiana non sia una teoria riduzionistica in senso spiritualistico o materialistico è sottolineato

L'approccio weberiano per Schmitt vuole evitare questo riduzionismo ad un fattore univoco, come si vede nel celebre saggio sull'etica protestante nel quale Weber non vuole certo affermare che i processi produttivi del capitalismo moderno sono la realizzazione o il rispecchiamento di una concezione etica. Né la sociologia dei concetti giuridici vuole spiegare le diverse teorie sulla base dell'analisi sociologica dei soggetti individuali che hanno prodotto tali teorie: Weber - è vero - sottolinea la rilevanza dell'appartenenza di classe o di ceto nell'elaborazione di una determinata dottrina[91], ma non intende certo ridurre l'hegelismo a "filosofia del docente professionale" o la dottrina di Kelsen a "ideologia del burocrate giurista". L'approccio schmittiano teologico-politico vuole dunque evitare ogni riduzionismo ideologico e si propone invece la finalità puramente scientifica di individuare identità, corrispondenze, paralleli nella struttura concettuale di un'epoca e della sua cultura. Ecco il brano in cui Schmitt stesso spiega la caratteristica del suo metodo.

«La sua peculiarità consiste nel fatto che, superando la concettualità giuridica orientata ai più immediati interessi pratici della vita giuridica, viene rintracciata la struttura ultima, radicalmente sistematica, e questa struttura concettuale viene poi comparata all'elaborazione concettuale della struttura sociale di una determinata epoca. Non interessa qui se l'ideale della concettualità radicale sia il riflesso di una realtà sociologica oppure se la realtà sociale venga intesa come la conseguenza di un modo determinato di pensare e, di conseguenza, anche di comportarsi: Piuttosto vanno indicate due identità spirituali, e tuttavia sostanziali. Presupposto di questo tipo di sociologia dei concetti giuridici è dunque una concettualità radicale, cioè una consequenzialità portata avanti fino alla metafisica e alla teologia. Il quadro metafisico che una determinata epoca si costruisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica. La sociologia del concetto di sovranità consiste proprio nella determinazione di un'identità del genere.»[92]

anche da H. Freyer, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles. Von Staatsrat Professor Dr. Carl Schmitt*, in "Deutsche Rechtswissenschaft", 5 (1940), pp. 261-266, in particolare p. 262.

91. Si pensi alla distinzione, nella giurisprudenza, tra magistrati e burocrati: cfr. M. Weber, *Rechtssoziologie* in *Wirtschaft und Gesellschaft*, Neuwied Luchterhand 1960: tr.it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1961, vol. III, pp. 1 ss.

92. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 59 (tr.it.cit., pp. 68-69).

La sociologia dei concetti giuridici mira dunque a dimostrare come la metafisica e la teologia siano l'espressione più forte e più chiara della *forma* concettuale di un'epoca[93]. Ogni epoca cerca di trovare in questa forma la coscienza di sé, l'evidenza della propria struttura. Non si tratta dunque di affermare, nel caso ad esempio del concetto di sovranità, che la visione cartesiana di Dio è il riflesso ideale di un elemento reale quale la monarchia del '600, ma piuttosto di individuare l'identità tra le due strutture, tra la struttura dell'organizzazione politica e la struttura dei concetti metafisici.

Questa ricerca di analogie e paralleli che attraversano i diversi ambiti del sapere e dell'agire umano in un'epoca determinata è sicuramente uno dei frutti più positivi dell'approccio schmittiano ed è uno degli elementi che hanno contribuito in certa misura al fascino esercitato dalla sua opera. È su questo terreno, più che a livello teologico, che la teologia politica di Schmitt ha avuto inizialmente la sua recezione più significativa, come è testimoniato dal giudizio di un pensatore come Walter Benjamin.

I rapporti tra Schmitt e Benjamin sono stati oggetto di numerosi studi e discussioni[94], ma forse proprio in questa comune pas-

93. È evidente qui il nesso con la metodologia emersa in *Politische Romantik*. In questo approccio schmittiano, Hugo Ball ha visto l'espressione chiara del suo "pathos per l'assoluto", della sua ricerca di ciò che determina in modo decisivo la vita e la cultura di una società: «Che cosa significa: considerazione sociologica dei concetti giuridici? È lo sforzo di ricondurre le forme storiche dei concetti giuridici alla loro origine e di ricavare da questa delle conclusioni riguardo alla forma giuridica assoluta. È il tentativo di raggiungere l'assoluto non astrattamente, ma dalla realtà storica...La domanda relativa alla realtà e alla struttura di un sistema diviene sempre, alla fine, la domanda relativa alla teologia, consapevole o inconsapevole, che domina il sistema. Solo quando si trova il dio o l'idolo in cui si confida e a cui si crede, solo allora un sistema, un'epoca, può dirsi compresa.» (H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, cit., p. 112).

94. Sui rapporti tra Schmitt e Benjamin, si vedano: H.D. Sander, *Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie*, Frankfurt a.M. 1970, p. 173; L. Wiesenthal, *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Frankfurt a.M. 1973, pp. 17 ss; F.W. Korff, *Über Carl Schmitt*, in "Neue Deutsche Hefte", 5 (1974), p. 10; H. Günther, *Walter Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie*, Olten 1974, p. 61; M. Rumpf, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA.VV., *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg 1976, pp. 37-50; P. Pasqualucci, *Felicità messianica (interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin)*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 55 (1978), pp. 583-629; E. Castrucci, *Violenza, diritto e linguaggio in Benjamin*, in "Prassi e teoria", 1 (1979), ora in Id., *La forma e la decisione*.

sione per le analogie e i paralleli si può trovare un autentico momento di convergenza. Molte possono esser considerate le tematiche comuni, alcune maturate in modo autonomo, altre sulla base di questa reciproca influenza[95]: tra queste la critica al parlamentarismo[96], l'interesse per il romanticismo, l'influenza di Kierkegaard, l'antiliberalismo e il *pathos* della decisione, la critica al soggettivismo borghese, il parallelo tra catastrofe e stato d'eccezione[97], fino alla tematica teologico-politica.

Negli scritti di Benjamin questa tematica si trova accennata nel cosiddetto *Frammento teologico-politico*[98] e nelle *Tesi di filosofia della storia*[99]. La prospettiva del messianismo ebraico di Benjamin è certo ben diversa da quella schmittiana e tuttavia non si possono non riconoscere alcuni punti di contatto: in entrambi infatti la storia e la politica lasciano rivelare un nocciolo teologico, ma senza che questo comporti una sacralizzazione del politico. Al contrario infatti ciò conduce alla sua radicale mondanizzazione[100]. Ma se su

Studi critici, Milano 1985, pp.67-89; C. Galli, *Presentazione* in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, Bologna 1983, pp.7-35, in particolare pp.25ss.; K.M. Kodalle, *Walter Benjamins politischer Dezisionismus im theologischen Kontext*, in N. Bolz-W. Hübener (edd.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, pp. 301-317; U. Fadini, *Esperienze della modernità: C. Schmitt e W. Benjamin*, in "La Politica", 1(1985), 3-4, pp. 43-56.

95. Accenni a Benjamin nelle opere schmittiane si trovano in particolare in *Hamlet oder Hekuba* e in *Politische Theologie II*.

96. Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974, vol. II-1, pp. 179-203; tr. it. *Per la critica della violenza*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino 1981, pp. 5-30. Lo scritto di Benjamin è precedente rispetto al saggio di Schmitt sul parlamentarismo che è del 1923. Comuni i riferimenti al mito e alle teorie soreliane.

97. Nel suo saggio sul dramma barocco tedesco Benjamin fa riferimento al concetto schmittiano di sovranità legato allo stato d'eccezione: cfr. W. Benjamin, *Ursprung der deutschen Trauerspiel*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I-1, pp. 245-246.

98. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II-1, pp. 203-204. Di questo frammento si veda la traduzione in E. Castrucci, *La forma e la decisione*, cit., pp. 83-84.

99. Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. I-2, pp. 691-704; tr.it. *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus novus*, cit., pp. 75-86.

100. «Soltanto il messia determina il compimento di ogni divenire storico, nel senso che egli soltanto libera, compie e produce la relazione tra questo divenire e il messianismo stesso. È per questo che nessuna realtà storica può, in sé e per sé, volersi riferire al messianismo. È per questo che il regno di Dio non

questo piano il rapporto resta problematico, sul piano invece della teologia politica come metodo di ricerca di paralleli e analogie esso è invece esplicito. Benjamin stesso, in un suo *curriculum*, paragona il suo tentativo a quello di Alois Riegl e Carl Schmitt, «il quale, nelle sue analisi delle formazioni politiche, intraprende un analogo tentativo di integrazione dei fenomeni, che solo apparentemente si possono isolare in ambiti diversi»[101].

Questo parallelo con Benjamin mostra come al centro di questa teologia politica schmittiana vi sia una preoccupazione ermeneutica di approntare strumenti interpretativi della realtà storica diversi da quelli delle scienze naturali. Ma questa preoccupazione metodologica dischiude una dimensione più profonda. La ricerca di Schmitt è volta all'individuazione della *forma* di un'epoca. Il movimento del reale ricerca un ordine in cui comporsi e una forma in cui trovare la propria evidenza; ma la forma non è solo il prodotto del cristallizzarsi e del dirsi dell'ordine che si è costituito, non è la pura ideologia teologico-metafisica elaborata quale legittimazione o fonte di rassicurazione. La forma dà evidenza alla realtà perché la realtà riceve senso da essa, muove da essa, cerca di ricomporre un ordine originario perduto che porta impresso dentro di sé. L'analogia tra i concetti della teologia e quelli della dottrina dello stato porta con sé il problema del rapporto tra il piano del teologico e quello del politico.

Affermare l'esistenza di un'analogia strutturale tra il teologico e il politico non significa per Schmitt, come ad esempio per Cortés, sostenere che una struttura è il prodotto dell'azione di un

costituisce il *telos* della *dynamis* storica; esso non può essere posto come fine. Storicamente non costituisce un fine, ma un esito. È per questo che l'ordinamento del profano non può essere costruito sull'idea del regno di Dio, come pure è per questo che la teocrazia non possiede alcun senso politico, ma soltanto un senso religioso.(Il grande merito di Bloch, nel suo *Geist der Utopie*, sta proprio nell'aver negato con forza il significato politico della teocrazia).» (W. Benjamin, *Schriften*, cit., vol. I, p. 511; tr.it. in E. Castrucci, *La forma e la decisione*, cit., pp. 83-84). Come si vede da questo accenno di Benjamin, il problema della teologia politica è anche al centro della riflessione di Ernst Bloch, il quale, durante gli anni Venti, è in relazione anche con Schmitt: cfr. *Aussprache zu dem Referat von Piet Tommissen*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 103-104. Negli anni successivi Bloch esprimerà un giudizio durissimo su Schmitt: si veda, ad esempio, E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1961, pp. 62, 173-175, 208.

101. Citato in M. Rumpf, *Radikale Theologie*, cit., p. 44.

elemento sull'altro, per cui l'uno è il riflesso diretto dell'altro. Significa piuttosto rilevare che vi è corrispondenza tra due livelli di realtà che restano distinti. Il problema è quello di stabilire quale tipo di corrispondenza è questa. Essa può essere infatti intesa come una corrispondenza di tipo ontologico, sul modello scolastico, ossia come un'*analogia entis* tra due piani di realtà gerarchicamente ordinati. Oppure può essere intesa come una corrispondenza di tipo simbolico. In questo caso l'analogia è *finzionale*, ossia è una strategia della conoscenza umana che, a fini conoscitivi e pratici, stabilisce nei campi delle realtà non conosciute o non conoscibili direttamente, delle corrispondenze con gli ambiti conosciuti, ipotizzando una parallela struttura relazionale. Questo secondo tipo di analogia, che Hans Vaihinger associa tra l'altro ai miti, alle similitudini poetiche e alle categorie teologiche[102], sembrerebbe più vicino al modello schmittiano, almeno così come esso emerge dalla trattazione della *Politische Theologie* in connessione con la "sociologia dei concetti giuridici". L'analogia schmittiana, considerate anche le premesse epistemologiche dei suoi primi scritti, appare più vicina al tipo simbolico che non a quello scolastico. E tuttavia proprio l'analogia simbolica non si lascia ridurre a pura strategia operativa della conoscenza. Il simbolo infatti, lungi dal liquidare l'orizzonte ontologico, riapre in tutta la sua profondità il cammino all'essere, e ripropone, in termini diversi da quelli dell'*analogia entis*, il problema del rapporto tra il teologico ed il politico.

102. Cfr. H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-Ob*, tr.it.cit., pp. 39-44.

MITO E POLITICA

Politische Romantik, *Die Diktatur*, *Politische Theologie* rappresentano le tre tappe dell'incalzante opera di demolizione del liberalismo che Schmitt ha intrapreso dopo la prima guerra mondiale. Il pensiero borghese nei suoi esiti romantico-estetizzanti o positivistico-normativistici è colpevole di essere teoreticamente e politicamente impotente: incapace di spiegare la realtà nella sua complessità così come di governarla, preferisce ridurla ad una sola dimensione, quella economica, o dissolverla nel relativismo. Ma in questo modo non offre soluzioni alla crisi dell'epoca moderna, anzi non fa che aggravarla consolidando un'epoca priva di personalità e di sintesi. Lo spirito liberal-borghese è uno spirito rinunciatario: incapace di spiegare il tutto, rinuncia alla totalità e si preoccupa di garantire un proprio piccolo spazio di azione. Ma non è solo questo. Se si trattasse semplicemente di uno spirito rinunciatario o rassegnato, esso meriterebbe al più una sbrigativa condanna. La critica di Schmitt invece è persistente, non lascia spazio né tregua, anno dopo anno ritorna sugli aspetti più diversi dello stesso avversario: la cultura liberal-borghese è per lui una "malattia" dell'occidente, una malattia dello spirito. È questo ciò che preoccupa Schmitt: non tanto le forze economiche, i gruppi sociali, i partiti politici, ma lo spirito, l'anima. E quando Schmitt parla di spirito, non intende qualche cosa di astratto o intimistico o ideologico, ma intende invece l'animo che intride di sé un'epoca, un popolo, una storia, qualcosa che è come l'aria che si respira e che informa di sé ogni cosa. Questa anima liberal-borghese ha come narcotizzato l'occidente ed è arrivata ad impregnare di sé non solo le arti o la letteratura, ma anche la teoria giuridica e le istituzioni, custodi della forma di un'epoca. L'espressione più tipica sul piano politico-istituzionale del liberalismo borghese è per Schmitt il parlamentarismo, ed è questo l'obiettivo polemico del suo scritto *Die geistesgeschichtliche Lage*

des heutigen Parlamentarismus [1].

Già nel titolo di questo scritto emergono due elementi che contraddistinguono ormai il metodo schmittiano. Innanzitutto l'attenzione alla situazione concreta, alla storicità del problema: si parla di *Lage*, una parola che, come è stato notato, ritorna spesso nei titoli delle opere di Schmitt a sottolinearne la concreta situazionalità [2]; e poi l'aggettivo *heutigen* che storicizza ulteriormente la problematica. In secondo luogo l'attenzione è posta sul *geistesgeschichtlich*, ossia sull'elemento storico-spirituale o storico-culturale del parlamentarismo più che su quello tecnico-pratico. A Schmitt interessa approfondire lo spirito del parlamentarismo, l'anima che vi sta sotto, e discuterlo, metterlo a nudo, mostrarne le contraddizioni. È interessante notare come Schmitt risponda nella prefazione alla seconda edizione alle recensioni critiche del suo saggio, che sottolineavano come il parlamentarismo, nonostante tutti i difetti, restasse il minor male [3]:

1. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München-Leipzig 1923; 2a ed. 1926 con prefazione; 3a ed. 1963; 4a ed. 1969. Le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione.

2. Cfr. H. Hofmann, *Legitimität*, cit., p. 85 - anche se interpreta questa caratteristica di Schmitt come un'espressione del suo occasionalismo: «Non è neanche un puro caso che tutte le pubblicazioni di Schmitt, anche là dove trattano di questioni specifiche strettamente giuridiche, si collocano sempre, in modo trasparente, sullo sfondo di grandi processi politici, sociali, culturali...La situazione concreta, del momento, del "pensatore esistente" non è per Schmitt di evidenza e necessità naturale, ma è storica, cioè in ultima istanza accidentale, e per di più politica...» (*ivi*, p. 86).

3. Schmitt si riferisce soprattutto alle critiche mossagli da Richard Thoma nella sua recensione a *Die geistesgeschichtliche Lage* (cfr. R. Thoma, *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 53 (1925), pp. 212-217). In questa recensione Thoma rimprovera a Schmitt di essersi limitato all'analisi delle "giustificazioni letterarie" del parlamentarismo senza prendere in considerazione il concreto funzionamento delle istituzioni parlamentari (questa critica è condivisa anche da R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht* [1928], in Id., *Staatsrechtliche Abhandlungen*, cit., pp. 119-276, in particolare pp.152-154). In secondo luogo, secondo il recensore, Schmitt confonde i presupposti del parlamentarismo con le "illusioni di Guizot" e, una volta confutate queste illusioni, crede di aver liquidato il parlamentarismo stesso, senza prendere in esame le tesi di Weber, Preuss, Naumann che dal 1917 si sforzano di riformare concretamente il parlamento. Per Thoma, le analisi di Schmitt nascondono un progetto non confessato: «Che dietro queste espressioni, in ultima analisi piuttosto oscure, ci sia, non confessata, la convinzione personale dell'autore, secondo cui solo il legame di un dittatore nazionale con la chiesa cattolica può rappresentare la soluzione adeguata e realizzare la restaurazione definitiva dell'ordine, della disciplina e della gerarchia, è cosa che

«Dire che l'attuale sistema parlamentare è il minor male, che sarà sempre meglio del bolscevismo e della dittatura, che ci sarebbero conseguenze imprevedibili se lo si eliminasse, che da un punto di vista della "tecnica sociale" è un sistema del tutto pratico, sono tutte considerazioni interessanti e in parte anche giuste. Ma ciò non rappresenta il fondamento spirituale di un'istituzione costituita in modo specifico. Oggi il parlamentarismo esiste come metodo di governo e come sistema politico. Come tutto ciò che esiste e funziona in modo passabile, è utile, niente di più e niente di meno.»[4]

Secondo Schmitt vi è una stretta connessione tra principi costitutivi di un ordinamento giuridico-politico e istituzioni concrete, mentre può esserci eterogenesi dei fini non può esservi eterogenesi dei principi: ogni istituzione si fonda su principi specifici e se questi perdono di credibilità o non vengono più accettati, non possono venir sostituiti a piacere mantenendo le medesime istituzioni. Queste stesse si trovano svuotate, e divengono la facciata che copre ormai altre logiche e altre realtà: «Certo il senso della specificità dei principi sembra scomparire e si considera possibile una sconfinata interscambiabilità»[5].

La critica di Schmitt al parlamentarismo si rivolge così non tanto alle concrete disfunzioni del sistema parlamentare così come è in atto nella repubblica di Weimar, ma piuttosto ai principi che sottostanno a questo ordinamento. È questa la diversità che vuole caratterizzare l'approccio di Schmitt rispetto alla vasta letteratura antiparlamentarista che ha in Germania una lunga tradizione e che negli anni Venti ha trovato nuovi argomenti. I capi d'accusa nei confronti del parlamentarismo sono i seguenti: la signoria dei partiti, la politica personale e inconcludente, le perduranti crisi governative, l'ostruzionismo, l'abuso delle immunità parlamentari e dei privilegi, il frazionismo e la caduta del rapporto tra elettori ed eletti, e soprattutto il fatto che l'attività politica sia emigrata dal

io oso solo supporre, ma non sostenere.»(*ivi*, p. 217). Sul confronto tra le posizioni di Schmitt, Thoma e Smend a proposito del parlamentarismo si veda G. Gozzi, *La crisi della dottrina dello Stato nell'età di Weimar* in G. Gozzi - P. Schiera (edd.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 131-176, specialmente alle pp. 148-153.

4. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, p. 7.

5. *Ivi*, p. 8.

dibattito pubblico in parlamento al lavoro delle commissioni e che le decisioni politiche siano ormai prese nel segreto delle sedi dei partiti cosicché «l'intero sistema parlamentare è infine soltanto una brutta facciata che copre il dominio dei partiti e degli interessi economici»[6]. Su questo punto la tradizionale critica antidemocratica che proveniva da quegli ambienti angosciati dal governo della "massa ignorante" perviene alle stesse conclusioni dell'analisi socialista che vede ormai la politica trattata come l'ombra dei poteri economici.

Il fine che Schmitt si propone è dunque quello di indagare la "base sistematica" del parlamentarismo per mostrare come questa si sia dissolta e come ciò che sopravvive sia semplicemente un apparato senz'anima. Solo attraverso la consapevolezza culturale di questa dissoluzione sarà possibile indicare vie nuove di riforma.

1. *Democrazia e parlamentarismo*

Il primo elemento di chiarificazione che Schmitt vuole introdurre è la separazione tra la democrazia e il parlamentarismo, o meglio tra la democrazia e il liberalismo. La democrazia appare l'idea dominante della storia politica dell'Ottocento ed anche del Novecento. Il suo affermarsi sembra inesorabile, il suo cammino una marcia vittoriosa che nonostante ostacoli e sconfitte è destinata a trionfare. La sostituzione del principio monarchico con quello della sovranità popolare viene visto così come un esito necessario, come lo sbocco inevitabile della storia dell'umanità e questo non solo da parte dei democratici che vedevano in questo il manifestarsi di un disegno provvidenziale, ma anche da parte di coloro che pure, come ad esempio Tocqueville, erano dominati da una paura aristocratica e, come ad esempio Guizot, si illudevano di poter governare la "terribile corrente". Fino a che la democrazia è stata un concetto polemico, ed è coincisa con la negazione della monarchia, essa ha raccolto sotto di sé correnti diverse, ma quando essa è divenuta realtà e il suo avversario è caduto, si è visto come essa non avesse un fine univoco e potesse servire signori

6. *Ivi*, p. 29.

diversi: i liberali, i socialisti, perfino i conservatori: «Quando tutte le tendenze politiche poterono servirsi della democrazia, fu dimostrato che essa non aveva alcun contenuto politico ed era solo una forma di organizzazione»[7].

L'essenza della democrazia viene dunque individuata da Schmitt non in un contenuto politico determinato, ma in una particolare forma di organizzazione: la sovranità popolare, che è il nocciolo del pensiero democratico, consiste nell'affermazione dell'«identità di governanti e governati»[8]. Il popolo non è più solo soggetto al potere, ma è soggetto del potere stesso, è titolare della sovranità. Le decisioni e le leggi non derivano da un'istanza esterna, ma hanno valore nella misura in cui scaturiscono dalla volontà di coloro che a queste decisioni e leggi sono soggetti e, conseguentemente, valgono solo per coloro che le hanno stabilite: «Appartiene all'essenza della democrazia il fatto che tutte le decisioni prese devono valere solo per coloro che decidono»[9]. Da questo principio, secondo Schmitt, ne consegue che la democrazia si fonda su di un meccanismo di inclusione e di esclusione. Giacché le decisioni sono valide solo per coloro che le hanno stabilite, ciò esclude automaticamente tutti gli altri, ovverossia coloro che non hanno concorso alla formazione della volontà collettiva. Il principio democratico secondo Schmitt rappresenta in questo senso la forma di organizzazione di un gruppo omogeneo di uguali: «Alla democrazia appartiene dunque necessariamente in

7. *Ivi*, p. 33.

8. *Ivi*, p. 20. In un saggio del 1927 dal titolo *Demokratie und Parlamentarismus* Ferdinand Tönnies prende in esame diffusamente il saggio di Schmitt. Tönnies condivide la distinzione operata da Schmitt tra la democrazia e il liberalismo, anzi egli parla addirittura di "opposizione" tra i due in quanto il liberalismo è, quanto a tendenza politica, aristocratico, ma non trova felice la definizione schmittiana di democrazia come «identità di governati e governanti». Il governo del popolo su se stesso è impensabile senza una rappresentanza e dunque un'identità pura è impensabile (cfr. F. Tönnies, *Demokratie und Parlamentarismus*, in Id., *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1929, vol. III, pp. 40-84, in particolare pp. 40-42. Come vedremo, il pensiero di Schmitt su questo punto verrà diffusamente chiarito nella *Verfassungslehre*). Secondo Tönnies le moderne democrazie per poter avere forza e stabilità dovrebbero fondarsi non su una costituzione parlamentare, ma sull'elezione diretta del governo da parte del popolo; su questo punto egli lamenta che Schmitt non abbia offerto nessuna indicazione concreta per dire come potrebbe funzionare una democrazia senza parlamentarismo (cfr. *ivi*, p. 66).

9. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., p. 34.

primo luogo l'omogeneità e in secondo luogo - in modo necessario - la esclusione o l'annientamento dell'eterogeneo»[10]. L'estensione del principio democratico a tutta l'umanità e dunque l'abbattimento del meccanismo di inclusione/esclusione è secondo Schmitt un'idea liberale che non ha fondamento storico. La realtà dell'organizzazione politica concreta è quella degli stati nazionali e nessuno stato, benché organizzato democraticamente al proprio interno, si sogna di trattare in modo uguale cittadini e stranieri dal punto di vista dei diritti politici. Voler negare questo principio di organizzazione politica fondata sull'omogeneità vorrebbe dire far trionfare il principio dell'indifferenziazione e dissolvere la politica stessa. Con questo non si cancellerebbero le disuguaglianze ma ci si limiterebbe a spostarle dal piano politico a quello economico.

«Dove un'uguaglianza indifferenziata, concepita senza il correlato di una disuguaglianza, comprende effettivamente un ambito di vita umana, quest'ambito stesso perde la propria sostanza ed entra nell'ombra di un altro ambito, in cui la disuguaglianza torna a farsi valere con forza e senza riguardi.
L'uguaglianza di tutti gli uomini in quanto uomini non è democrazia ma una specie determinata di liberalismo, non è una forma di stato ma una morale e una visione del mondo individualistico-umanitaria. La moderna democrazia di massa riposa sull'unione confusa di questi due elementi.»[11]

La democrazia appare così legata ad una serie di identità: tra governanti e governati, tra soggetto e oggetto dell'autorità statale, tra legge e volontà del popolo. Ma - e qui sta il nodo problematico della democrazia - queste identità non sono una realtà data, né qualche cosa di mai compiutamente realizzabile: più che di identità data si tratta di una tensione, di uno sforzo verso l'identifica-

10. *Ivi*, p.14. «La vera uguaglianza in democrazia - scrive a questo proposito Tönnies - sta nella comprensione e nella consapevolezza dell'uguaglianza, che, come giustamente ha visto Schmitt, non è imparentata, o se lo è solo remotamente, con quell'uguaglianza di tutto ciò che ha sembianza umana. Al contrario essa significa riconoscere ogni cittadino, uomo o donna - in tanto in quanto ella lo voglia -, come un proprio pari, come individuo partecipe della stessa dignità" (F. Tönnies, *Demokratie*, cit., p. 78).

11. *Ivi*, pp. 18-19. In nota Schmitt cita a questo proposito due saggi di Werner Becker (in "Die Schildgenossen" del settembre 1925) e di Herman Hefele (in "Hochland" del novembre 1924).

zione: «Tutte queste identità non sono però realtà palpabili, ma riposano su di un riconoscimento dell'identità. Né da un punto di vista giuridico, né politico, né sociologico si tratta di qualcosa di realmente uguale, ma di identificazioni»[12]. In questo senso l'estensione del voto a quante più persone possibili va letta proprio come sforzo di realizzare questa identificazione tra volontà popolare e legge.

Tuttavia neppure tutte le istanze tipiche della democrazia diretta, come ad esempio elezioni frequenti e ravvicinate, referendum e plebisciti, riusciranno mai a realizzare un'identità assoluta: sempre resterà uno scarto, una distanza tra l'uguaglianza reale e l'identificazione raggiunta. E questo perché in linea di principio non si può affermare che la volontà del popolo si identifichi con la volontà della maggioranza; fin dal suo sorgere il pensiero democratico è stato consapevole delle possibilità di condizionamento e manipolazione del voto, della difficoltà di combattere tradizioni e superstizioni e dunque della impossibilità di far coincidere *tout court* le decisioni della maggioranza con l'effettiva volontà generale. In teoria la democrazia potrebbe funzionare solo in un paese democratico: là dove i democratici fossero in minoranza, la democrazia seppellirebbe se stessa. Se la democrazia ricevesse il proprio valore da se stessa, dal proprio esercizio come pura forma di organizzazione, essa potrebbe essere usata anche per liquidare se stessa. In questo caso il democratico messo in minoranza si troverebbe in una contraddizione irrisolvibile: se resta fedele alla democrazia e rifiuta le decisioni della maggioranza, finisce per non essere democratico, se si adegua alla volontà della maggioranza e rifiuta il proprio credo democratico, non sfugge alla stessa fine. Non si tratta di un sofisma, avverte Schmitt, ma di una realtà e di una necessità[13].

Di fronte a questa situazione il problema centrale della democrazia si dimostra essere quello della formazione della volontà. Se

12. *Ivi*, p. 35.

13. Per questa dialettica della democrazia Schmitt rimanda a L. von Stein, *Die sozialistische und kommunistische Bewegungen seit der 3. französischen Revolution*, 1848 (Appendice a Id., *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Geschichte*, Leipzig 1842), pp. 25-26. Su questa problematica, che appare tragicamente profetica considerata l'evoluzione della storia di Weimar, Schmitt tornerà nello scritto *Legalität und Legitimität*.

la democrazia non è un dato, se cioè si può democraticamente decidere anche l'abolizione della democrazia, la volontà popolare deve essere educata e messa in grado di sfuggire ai condizionamenti e alle manipolazioni. Questo significa però identificare la volontà degli educatori con la volontà del popolo stesso ed ammettere la possibilità di una sospensione temporanea delle procedure democratiche in nome della realizzazione di un'autentica democrazia. Questa sospensione della democrazia in nome della democrazia altro non è che la dittatura e con ciò si dimostra, per Schmitt, come la «dittatura non sia il contrario della democrazia»[14]. Il giacobinismo e il bolscevismo si rivelano così manifestazioni estreme di questa logica del pensiero democratico: sono posizioni antiliberali, ma non si possono definire antidemocratiche.

Lo stesso andamento paradossale lo si può rinvenire a livello di diritto pubblico e internazionale. Nel corso dell'ultimo secolo il principio democratico è divenuto il nuovo principio di *legittimità* che ha sostituito il principio tradizionale di tipo dinastico: ogni governo è legittimo nella misura in cui si fonda sulla sovranità popolare e cioè fino a che non è sancito da un'assemblea costituente democraticamente eletta. Dal punto di vista del diritto internazionale ogni stato ha il dovere di rispettare l'auodeterminazione dei popoli e dunque di non intervenire nella politica interna degli altri stati. Ma là dove vi fosse un regime tirannico negatore della sovranità popolare, il principio democratico riterrebbe legittimo l'intervento esterno di un altro stato volto alla instaurazione di un regime democratico. Anche qui la realizzazione della democrazia appare giustificare la sospensione delle normali procedure.

Da questa analisi del concetto di democrazia Schmitt ricava le seguenti conclusioni: la democrazia si è imposta nella cultura di oggi con la stessa forza di una fede, la fede che tutto il potere venga dal popolo così come un tempo si riteneva che tutto il potere viene da Dio. Ciò mostra come anche nella società democratica si ritrovi dunque una teologia politica. Questa fede nella

14. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., p. 37. Su un altro versante si veda quanto afferma a questo proposito Max Adler: «*La dittatura e la democrazia non sono pertanto in contraddizione perché non possono essere contrapposte l'una all'altra*. La dittatura è essa stessa una forma di democrazia, vale a dire di quella politica» (M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus*, tr.it.cit., p. 167).

democrazia fa di questo modello il nuovo indiscusso principio di legittimità, senza che però si sia ancora giunti, sul piano giuridico, ad una chiara concettualizzazione di tale forma di ordinamento istituzionale. Infine, se nel corso dell'Ottocento la democrazia era strettamente legata al liberalismo e al parlamentarismo, questo legame viene meno nel panorama del Novecento. Dall'analisi del concetto di democrazia si tratta dunque di passare a quella del parlamentarismo.

2. *I principi del parlamentarismo*

La giustificazione che i sostenitori del parlamentarismo offrono a sostegno della loro tesi sta nella *Expeditivität* di questo meccanismo. Nelle società antiche il popolo si riuniva sulla piazza e lì decideva, mentre nelle società moderne ciò non può essere più possibile, né è possibile sempre consultare per ogni decisione ogni singolo cittadino. Per questo, per garantire da un lato la sovranità popolare, dall'altro la celerità della formazione delle decisioni, si affida il potere di legiferare a un gruppo di fiduciari eletti dal popolo che costituiscono il parlamento: il parlamento così è una commissione del popolo, e il governo una commissione del parlamento.

In questa prospettiva l'articolazione del sistema parlamentare sembrerebbe perfettamente in sintonia con il pensiero democratico, ma secondo Schmitt essa nasconde in sé il germe della contraddizione tra democrazia e parlamentarismo. Infatti se la giustificazione del parlamentarismo sta in motivazioni tecniche, non si vede perché in nome di una maggiore celerità ed efficienza non potrebbero essere delegati uno o due fiduciari, piuttosto che un'intera camera. Ma ovviamente una soluzione di tal genere, se non contraddice in linea di principio il modello della rappresentanza democratica, finisce però per giungere ad un sistema antiparlamentare. In secondo luogo, se il rapporto tra popolo e parlamento è un rapporto di mandati successivi e progressivamente più ristretti, non si vede perché mentre il parlamento è del tutto indipendente dal popolo nel corso del suo mandato, il governo è dipendente e revocabile in ogni istante dal parlamento.

Per questi motivi, secondo Schmitt, alle spalle del parlamentarismo non vi possono essere pure motivazioni tecniche, ma dei principi generali che sono espressione di una specifica visione del mondo, di una metafisica. Il primo di questi principi è la *pubblica discussione*, il confronto aperto e libero delle opinioni, nella convinzione che solo il confronto e la concorrenza tra idee diverse possa portare alla formazione della volontà statale. Questa concezione è una concezione tipicamente liberale. Come sul piano economico solo la libera concorrenza di iniziative private che si giovano del libero scambio può portare all'armonia sociale e alla ricchezza economica, così anche sul piano politico l'armonia e la giustizia possono scaturire solo dalla libera concorrenza delle idee e dal libero scambio delle opinioni. Vi è qui, secondo Schmitt, il nocciolo metafisico del liberalismo, la sua concezione della verità: la verità non è data, non è assoluta, ma è del tutto storica e relativa, essa diviene così «una pura funzione di un eterno concorso di opinioni»[15]. Libertà di opinione, di parola, di stampa, di riunione sono esigenze vitali del liberalismo ed esprimono il suo rapporto con la verità. Ritorna qui il tema del "dialogo eterno" dei romantici che dissolve ogni capacità decisionale ed ogni verità.

Le radici storiche di questa fede nella libera discussione vanno cercate secondo Schmitt nella lotta contro la teoria della ragion di stato e degli *arcana imperii* nei secoli XVI e XVII. In questo periodo emerge una ricca letteratura di stampo antimachiavellico che rifiuta una concezione e una pratica della politica come dominio tecnico di un campo di forze. Si combatte contro l'assolutismo del potere e contro la "segretezza" della politica. Il potere non può esser svincolato dalla morale e dalla critica razionale e perciò deve essere collocato in una sfera "pubblica", trasparente. Questa insistenza sulla "pubblicità" della politica tradisce, secondo Schmitt, un interesse non tanto per l'*opinione pubblica*, quanto piuttosto per la *pubblicità dell'opinione*. È soprattutto in epoca illuministica che la "pubblicità" assume questo valore assoluto e si identifica *tout court* con il diritto e la giustizia: «La luce della

15. *Ivi*, p. 46. Cfr. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; tr.it. (sulla base della edizione inglese) *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, Bologna 1957, pp. 123-124: «...come ha chiaramente dimostrato Carl Schmitt, l'originaria concezione del parlamentarismo fu propria di una società occupata dalle discussioni e in cui la verità veniva cercata con strumenti affatto teoretici».

sfera pubblica (*Öffentlichkeit*) è la luce dell'illuminismo, la liberazione dalle superstizioni, dal fanatismo e dagli intrighi di potere»[16]. Alla pubblicità, alla assoluta trasparenza della politica si affida la speranza in un definitivo tramonto di ogni abuso e ingiustizia.

E tuttavia, osserva Schmitt, l'opinione pubblica resta un principio contraddittorio: l'opinione è sempre un fatto privato, anche se essa si esprime liberamente, tant'è vero che, nel trasformarsi in decisione, esce dalla scena pubblica e si rifugia nella segretezza del voto: «Dove la pubblicità può divenire costrizione, come nell'esercizio del diritto di voto da parte del singolo, nel punto di passaggio dal privato al pubblico, subentra l'istanza contrapposta della segretezza del voto»[17]. Così come l'aspirazione a sottrarre le decisioni politiche agli *arcana imperii* per portarle sulla scena parlamentare, aperta e accessibile al pubblico, appare fallire negli attuali regimi parlamentari dove le scelte politiche autentiche sono prese nel segreto delle sedi dei partiti e dei gruppi di potere. La frase di Cavour: «La plus mauvaise des Chambres est encore préférable à la meilleure des Antichambres» appare oggi tristemente smentita dalla realtà stessa del parlamento che si è trasformato in «una gigantesca anticamera degli uffici o dei comitati di potenze invisibili»[18].

Il secondo caposaldo del parlamentarismo, accanto alla pubblica discussione, è la *divisione e il bilanciamento dei poteri statali.* Anche a questo proposito ritorna la fiducia nel meccanismo della concorrenza tra elementi e istanze diverse che produce un'armonia e anche qui riemerge lo spirito relativistico che contro l'assolutismo e la concentrazione del potere afferma la relatività e parzialità di ogni organismo. La rappresentazione della bilancia è la rappresentazione più ricorrente nell'epoca moderna, non solo in campo politico, ma anche in campo economico (la bilancia dei pagamenti), in quello dei rapporti internazionali (il bilanciamento e la politica di equilibrio), come a livello antropologico (l'equilibrio delle passioni) o a livello fisico (attrazione e repulsione). La rappresentazione della bilancia è una tipica immagine razionalisti-

16. C. Schmitt, *Die geistesgeschitliche Lage, cit.*, p. 48.
17. *Ivi*, p. 50.
18. *Ivi*, p. 12.

ca che rappresenta l'armonia, l'ordine, la misura, la *ratio*. E così abbiamo la divisione tra legislativo e esecutivo, l'articolazione in due camere all'interno del legislativo, la distinzione tra una maggioranza e un'opposizione all'interno del parlamento. La divisione dei poteri appare strutturale ad ogni ordinamento razionale, e si contrappone al dispotismo arbitrario che concentra in sé ogni facoltà e finisce per identificarsi con lo stesso assetto costituzionale. Per via di questa identificazione la soppressione della divisione dei poteri appare come una sospensione della costituzione stessa.

Alle spalle del parlamentarismo vi è dunque una specifica concezione razionalistica che si riflette non solo nell'articolazione dei poteri dello stato, ma anche nel concetto di legge. La legge stessa viene vista come un'espressione della *ratio*, avente le stesse caratteristiche di universalità, astrattezza e impersonalità delle leggi fisiche. L'uomo concreto, la persona è affetto da passioni, e dunque la legge deve esprimere non una volontà personale ma una legge astratta, scevra da ogni soggettività. È su questo piano che il liberalismo si distacca dalla concezione della sovranità personale di Hobbes («*Auctoritas non veritas facit legem*») e di Bodin («sovrano è colui che decide nel caso d'eccezione») per affermare la sovranità della legge intesa come norma impersonale: «L'intera dottrina dello stato di diritto riposa sul contrasto tra una *legge* generale, posta in precedenza, vincolante tutti, valida senza eccezioni e in linea di principio per ogni tempo, e un *comando* personale fondato caso per caso e con riferimento a specifici rapporti concreti»[19]. Questo contrasto, secondo Schmitt, si fonda sul contrasto di matrice razionalistica tra universale e particolare: ciò che è razionale è universale e generale e dunque necessario, ciò che invece è particolare è contingente e accidentale.

Questa contrapposizione tra legge universale e impersonale e comando particolare, personale si riverbera nella teoria della divisione dei poteri: il legislatore è il momento razionale del *deliberare*, il luogo della ricerca della verità e dell'universalità; l'esecutivo è invece il momento dell'*agere*, della traduzione in realtà e dunque per questo è affidato alla particolarità, alla contingenza.

19. *Ivi*, p. 53.

Questa visione razionalistica sembra riprodurre lo schema normativistico che Schmitt aveva analizzato già nell'opera *Gesetz und Urteil*. In quello scritto veniva contestata la visione normativistica che concepiva la decisione del giudice come una pura applicazione di una norma universale a un caso particolare attraverso una sorta di deduzione logica. Il normativismo era accusato di operare una dissoluzione della decisione in deduzione. Ma questa posizione era per Schmitt insostenibile essendo il piano del dover essere (della norma) eterogeneo rispetto a quello dell'essere (della realtà) e quindi la deduzione avrebbe significato una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, una trasposizione indebita di un modello logico sul piano della realtà concreta. In *Die geistesgeschichtliche Lage* sembra esservi la traduzione di questo modello sul piano del diritto costituzionale e dell'articolazione dei poteri dello stato: il legislativo è il piano dell'universalità delle norme stabilite dalla ragione, l'esecutivo è il luogo dell'applicazione di tali norme alla realtà. Come sul piano giudiziario, anche sul piano dell'esecutivo la decisione viene dissolta, secondo questo modello, nella deduzione, in un'operazione meramente logica e dunque impersonale. Nella riaffermazione della centralità dell'esecutivo e della sua responsabilità personale riemerge il sottofondo epistemologico della visione schmittiana.

Il razionalismo sotteso al parlamentarismo è tuttavia un razionalismo relativo in quanto si fonda sulla convinzione che la verità colta attraverso la discussione razionale è sempre una verità relativa, storica e dunque suscettibile di revisione. In questo razionalismo relativo è il legislatore a garantire le libertà borghesi, mentre all'esecutivo è riconosciuta la necessità di efficacia e rapidità nelle decisioni[20].

20. Accanto al razionalismo relativo, Schmitt prende in esame anche altri modelli di pensiero. Ad esempio il razionalismo assoluto di un Condorcet che, fondandosi sulla convinzione di possedere una verità assoluta, vuole estendere le caratteristiche del legislativo anche all'esecutivo, sospendendo così la divisione dei poteri e giungendo ad un modello dittatoriale. Altre varianti del razionalismo si trovano nel pensiero politico tedesco dove la dottrina liberale si sposa alla scuola storica operando così un passaggio da una visione meccanicistica a una visione organicistica dello stato. Nella teoria hegeliana la discussione si trasforma in dialettica che non annulla e paralizza la decisione, ma realizza l'unità politica: nella discussione e nell'opinione pubblica cresce la consapevolezza dell'appartenenza alla comunità politica mediata dai diversi ceti, e il parlamen-

Sulla base di questi due caposaldi del parlamentarismo la cultura liberale voleva sostituire al dominio della forza il dominio della ragione: «la discussione *substituée à la force*»[21]. In realtà secondo Schmitt è proprio questo che non è avvenuto e negli attuali regimi parlamentari la pubblica discussione non ha sostituito la forza. La discussione aveva come caratteristica il libero scambio delle opinioni, al fine di convincere l'avversario attraverso argomentazioni razionali della validità delle proprie idee o di lasciarsi convincere da questo o quanto meno di trovare una conciliazione razionale tra i diversi punti di vista. In ogni caso la discussione era appunto vista come scambio o lotta tra opinioni. A questo si è sostituita, secondo Schmitt, la trattativa tra interessi diversi, ossia una logica tipica non dell'argomentazione razionale, ma dello scambio economico privato. I partiti non sono più visti come rappresentanti di opinioni, idee, valori diversi, ma sono i fiduciari di gruppi di potere economico e sociale che cercano di avere il consenso popolare sulla base della difesa di interessi specifici e si accordano tra loro sulla base di compromessi. Il richiamo alla libera discussione finalizzata all'argomentazione e al convincimento dell'altro appare del tutto formale. Così come un puro richiamo di facciata è il carattere pubblico di tale discussione. In realtà essendosi ormai trasformata in trattativa, essa avviene in sedi riservate, ma proprio questa riservatezza contraddice uno dei pilastri basilari del parlamentarismo e gli toglie di fatto il suo fondamento, la sua giustificazione teorica. La stessa convinzione che il parlamentarismo attraverso il metodo della competizione elettorale sia un metodo di selezione della classe dirigente così da garantire l'*élite* qualitativamente migliore alla direzione del paese, appare smentita dai fatti: in realtà la classe politica conosce come poche altre il disprezzo e la disistima di tutti.

«Di fronte a questa realtà di fatto la fede nella sfera pubblica come luogo della discussione ha dovuto conoscere una tremenda disillusione.

tarismo finisce così per essere un mezzo di edificazione. Infine in Bluntschli la dinamica dei partiti ripete la dinamica delle opposizioni che caratterizzano ogni essere vitale e dunque non è elemento disgregante ma vivificatore dell'unità. Nonostante queste integrazioni, Schmitt ritiene che i capisaldi del parlamentarismo restino pur sempre i due elementi individuati, la pubblica discussione e la divisione dei poteri.

21. *Ivi*, p. 61.

Sicuramente oggi non vi sono molti uomini disposti a rinunciare alle vecchie libertà liberali, in particolare alla libertà di parola e di stampa. Tuttavia, sul continente europeo, non ce ne saranno molti di più disposti a credere che quelle libertà esistono ancora là dove potrebbero diventare davvero pericolose per i detentori del potere reale. Tanto meno si crederà ancora che dagli articoli di giornale, dai discorsi assembleari e dai dibattiti parlamentari scaturisca una legislazione e una politica vere e giuste. Ma questa è la fede nel parlamento stesso. Se la "pubblicità" e la discussione nella realtà fattuale del sistema parlamentare sono diventate una formalità vuota e priva di valore, allora anche il parlamento, così come si è sviluppato nel corso del secolo XIX, ha perso il suo fondamento originario e il suo senso.»[22]

3. *La critica razionalistica al parlamentarismo*

Il regime parlamentare appare dunque aver perso il suo fondamento e il suo senso, ma non si tratta di un processo recente appartenente al XX secolo, bensì di un movimento che affonda le sue radici già nella realtà dell'Ottocento. La stagione d'oro del parlamentarismo è per Schmitt la Francia di Luigi Filippo d'Orleans e di Guizot, la Francia degli anni '30 e '40 del secolo diciannovesimo. Ma già nel 1848 si ergono contro il parlamentarismo le critiche e le opposizioni provenienti da due filoni di pensiero, uno razionalista, l'altro irrazionalista. Entrambi si scagliano contro il regime compromissorio del parlamentarismo e contro il suo relativismo in nome di un'istanza assoluta contrapponendo la dittatura al bilanciamento e alla divisione dei poteri e alla discussione. La dittatura dunque, nell'analisi di Schmitt, non si oppone alla democrazia ma al parlamentarismo, ed anzi opponendosi a questo si propone come inveramento della democrazia.

Il primo filone di critica del parlamentarismo è di tipo razionalistico e affonda le sue radici nel dispotismo dell'intelletto e nella dittatura della ragione di stampo illuministico e poi giacobino. Questo filone si incarna nel 1848 nel socialismo scientifico di Marx e di Engels. Il marxismo è per Schmitt l'erede del razionalismo assoluto di Hegel e della sua filosofia della storia che concepisce il divenire dell'umanità come uno sviluppo dialettico retto da una ragione necessaria. La forza del marxismo sta in questa

22. *Ivi*, p. 63.

eredità che gli consente di giustificare razionalmente la concretezza della storia. La sua scientificità non è la scientificità delle scienze naturali, ma rimanda piuttosto alla *scientia* intesa come *episteme*, come sapere assoluto della totalità, quindi come metafisica. Al regime parlamentare della borghesia il marxismo contrappone la dittatura del proletariato. La difficoltà teorica che Schmitt intravvede a questo proposito è la compatibilità del concetto di dittatura con la filosofia dello sviluppo necessario di Hegel. La dittatura presuppone una discontinuità rispetto allo sviluppo, una rottura con lo *status quo* operata dalla decisione, dalla volontà morale, ma questo non sembra trovare spazio nella prospettiva di Hegel:

«L'*Entweder-Oder* della decisione morale, la disgiunzione decisa e decisiva non ha nessun posto in questo sistema. Anche il *Diktat* del dittatore diviene un momento nella discussione e nello sviluppo che procede infallibilmente. Come tutto il resto anche il *Diktat* viene assimilato nella peristaltica di questo spirito universale. La filosofia di Hegel non ha un'etica che possa fondare un'assoluta separazione tra bene e male. Bene è per essa ciò che nello stadio momentaneo del processo dialettico è il razionale e perciò il reale. Bene è (riprendo qui un'appropriata espressione di Chr. Janentzky) "ciò che è conforme al tempo" nel senso della giusta conoscenza e coscienza dialettica. Se la storia del mondo è il tribunale del mondo, essa è un processo privo di un'istanza ultima e di un giudizio disgiuntivo definitivo.»[23]

Nella filosofia di Hegel dunque non c'è spazio per la dittatura e ciò è confermato dalla critica di Hegel al dispotismo di Fichte: ormai non è più un'istanza volontaristica a regnare ma la ragione nel suo necessario svilupparsi. Tuttavia quando una tale filosofia è portata dal campo della contemplazione a quello della prassi il concetto di dittatura può ritrovare un suo spazio. Se la filosofia dello spirito universale viene assunta da uomini di azione che si sentono portatori dello slancio della storia universale, questi, in nome della ragione e del suo sviluppo necessario, possono voler esercitare nei confronti degli altri uomini che si trovano ad uno stadio inferiore una sorta di dittatura educativa. Ciò che conta qui è l'incarnazione dello spirito assoluto, non certo l'uomo singolo:

23. *Ivi*, pp. 68-69.

«Anche l'hegelismo, come ogni sistema razionalistico, annienta il singolo come qualcosa di casuale e accidentale e eleva sistematicamente il tutto ad assoluto»[24].

La potenza del marxismo sta nell'aver affidato all'azione la "scienza", cioè la comprensione ultima della realtà e della storia, e non tanto nel suo materialismo o nella teoria della lotta di classe: «Nuovo e affascinante nel manifesto comunista è qualcosa d'altro: la concentrazione sistematica della lotta di classe nell'unica, ultima lotta della storia dell'umanità, nel vertice dialettico della tensione: Borghesia o proletariato»[25]. Lo scontro tra borghesia e proletariato viene così portato all'intensità massima dallo sviluppo logico e necessario della dialettica: è lo scontro ultimo e definitivo da cui sorgerà una nuova umanità. Il conflitto è così portato al suo grado massimo di intensità, da un lato perché si tratta della battaglia finale e decisiva, dall'altra perché il suo esito è già necessariamente prefigurato: «L'inumanità dell'ordinamento sociale capitalistico deve necessariamente produrre da se stessa la propria negazione»[26].

L'eredità hegeliana presente nel marxismo si riflette anche, secondo l'analisi di Schmitt, nel criterio di verità su cui si fonda la teoria marxiana. La validità di tale teoria, la certezza che il conflitto tra borghesia e proletariato sarà lo scontro definitivo e che l'esito di tale conflitto sarà necessariamente la vittoria del socialismo, riposa su di un meccanismo tipicamente hegeliano di autogaranzia: è la teoria stessa che dimostra la propria validità, che garantisce la propria verità. Secondo la visione di Hegel ogni stadio dello sviluppo dialettico porta con sè una coscienza sempre più alta della storia che contiene la conoscenza dei singoli stadi così come la coscienza della totalità. Solo nel momento in cui un'epoca ha sviluppato tutte le proprie potenzialità e un ordine sociale ha esaurito ogni energia, emerge la consapevolezza di quest'epoca, la sua comprensione filosofica: la filosofia si alza in volo come la nottola di Minerva al tramonto di un'epoca.

Questa teoria colloca in un certo senso il filosofo sempre

24. *Ivi*, p. 70.
25. *Ivi*, p. 71. Su questa interpretazione del pensiero marxista da parte di Schmitt vedi le osservazioni critiche di F. Tönnies, *Demokratie*, cit., pp.57 ss. D'accordo invece si dichiara F. Gogarten, *Politische Ethik*, Jena 1932, pp.152 ss.
26. *Ivi*, p. 72.

all'apice, al vertice dello sviluppo storico ed è questa collocazione che garantisce la validità stessa della sua storia. Ora, poiché la comprensione di un'epoca può darsi solo quando questa è esaurita, è chiaro che l'emergere di una comprensione razionale, di una "scienza" della società sta ad indicare che questa stessa società è compiuta, ha esaurito tutte le sue possibilità. La potenza rivoluzionaria del marxismo come scienza, e la sua autogaranzia, sta qui: in quanto la società borghese può essere compresa, cioè messa a nudo nei suoi meccanismi e illuminata nella sua interna razionalità, essa è finita e il marxismo come annunciatore della fine della società borghese rappresenta l'autentica comprensione del tempo dal punto di vista della totalità. Se la filosofia è solo possibile come retrospettiva, come sguardo su ciò che è "passato", benchè le spoglie del passato occupino tuttora il presente, allora il futuro è conoscibile solo negativamente: poiché la dialettica della storia procede attraverso opposizioni e contrasti, la fine di un'epoca significa l'emergere della sua negazione. La filosofia hegeliana e marxista non è dunque profezia sul futuro ma scienza del presente: il socialismo, nella visione di Marx, in quanto avversario della società borghese può configurarsi solo come negazione della borghesia: «Per la scientificità del socialismo marxista è certamente una questione di vita e di morte riuscire ad analizzare e comprendere in modo giusto la borghesia»[27]. L'angoscia conoscitiva di Marx non è né fanatismo accademico né pura esigenza tattica, ma istanza metafisica: comprendere significa negare, liquidare, superare.

Poiché la storia è giunta al suo momento finale non solo la società borghese deve essere negata, liquidata, superata. Anche la comprensione razionale di essa deve negarsi e superarsi in una prassi e in una lotta che coinvolgono ogni forza vitale. La struttura hegeliana, figlia del razionalismo moderno, che il marxismo porta con sè, resta una struttura contemplativa: «Il borghese non deve essere educato, ma annientato. La lotta, del tutto reale e sanguinosa, che qui sorge richiedeva un altro tipo di pensiero e un'altra costituzione di spirito rispetto alla costruzione hegeliana che resta nel nocciolo sempre contemplativa»[28].

27. *Ivi*, p. 75.
28. *Ivi*, p. 76.

La critica razionalistica al relativismo borghese rappresentata nel suo grado più alto dal marxismo non è in grado di per sé di capovolgere la società borghese e il suo regime politico. Nel momento in cui essa postula la necessità storica della liquidazione della borghesia pone uno scopo che essa non può realizzare e che richiede dunque un'energia diversa da quella data da una pura analisi intellettuale. L'obiettivo marxista della negazione della società borghese viene così assunto da correnti di pensiero e da movimenti che hanno una struttura diversa da quella del razionalismo: «Una filosofia della vita concreta offrì a questo scopo un'arma spirituale, un teoria che considerava ogni conoscenza intellettuale come qualcosa di puramente secondario rispetto ai processi più profondi di tipo volontaristico, emozionale o vitale, e che corrispondeva ad una costituzione spirituale in cui il rapporto gerarchico della morale tradizionale, specificamente del primato del conscio sull'inconscio, della ragione sull'istinto, veniva scosso nelle sue fondamenta»[29]. Questa dinamica si manifesta chiaramente all'interno dello sviluppo dello stesso movimento socialista dove nello scontro decisivo emergono figure come Lenin e Trotskij, capaci di mobilitare ogni energia vitale del popolo nell'azione rivoluzionaria diretta. D'altra parte lo stesso superamento della società borghese avviene in Russia, e cioè in un paese in cui il socialismo di Marx si sposa ad una tradizione volontaristica e vitalistica che ne supera e toglie il razionalismo.

È importante notare come l'espressione con cui Schmitt caratterizza questa posizione teorica è "una filosofia della vita concreta", esattamente la medesima espressione con cui nella *Politische Theologie* indicava quella forma di pensiero capace di cogliere la situazione d'eccezione e la sua potenza rivelatrice, rispetto al razionalismo normativistico.

29. *Ivi*. Secondo Tönnies il fatto che la lotta tra il proletariato e la borghesia si basi su una filosofia della vita concreta ha un significato diverso rispetto a quello descritto da Schmitt. Il sorgere di questo antiintellettualismo è per Tönnies un risultato del pensiero scientifico e razionalistico, un risultato che racchiude in sé un radicale distacco da ogni visione teologico-religiosa. In questo l'antiintellettualismo deve essere considerato come un risultato dell'Illuminismo, come un germe già contenuto in esso. Nella riduzione dell'uomo a "mammifero evoluto", che la scienza e il razionalismo hanno operato, l'uomo resta appunto un animale, come gli altri condizionato e determinato dai suoi bisogni istintivi (cfr. F. Tönnies, *Demokratie*, cit., p. 62).

4. *Le teorie irrazionalistiche*

Lo sviluppo del marxismo e del movimento socialista mostra secondo Schmitt come la critica della società liberal-borghese e del suo relativismo da un nocciolo razionalistico approdi ad una prospettiva irrazionalistica che appare decisamente più adatta a sorreggere l'azione diretta e il superamento dell'"eterna discussione" del parlamentarismo. Non si tratta tanto di un capovolgimento del razionalismo nel suo opposto, l'irrazionalismo, quanto piuttosto di una nuova valorizzazione da parte del pensiero razionale delle componenti irrazionali, quali componenti costitutive dell'esperienza umana non solo individuale, ma anche collettiva. Non si tratta tanto del razionalismo che «da una estrema radicalizzazione si capovolge nel suo opposto, che fantastica in utopie, ma di una nuova valutazione del pensiero razionale in quanto tale, una nuova fede nell'istinto e nell'intuizione che mette da parte ogni fede nella discussione e che rinuncerebbe anche a rendere l'umanità matura per la discussione attraverso una dittatura educativa»[30].

Ci troviamo qui ad un punto importante. Di nuovo riemerge la preoccupazione epistemologica di Schmitt di individuare un modello di pensiero capace di analizzare la crisi e di superarla. Tale modello non può essere rappresentato dal pensiero razionalista che risulta incapace di spiegare il caso d'eccezione e dissolve la volontà e la responsabilità politica nella discussione. Con questo Schmitt non sembra voler indulgere a un antirazionalismo e antiintellettualismo radicale, la sua preoccupazione è piuttosto quella di individuare una "filosofia della vita concreta", cioè una considerazione razionale della realtà capace di riconoscere il ruolo delle componenti non razionali e della loro incidenza nel movimento storico, e in particolare dell'istinto e dell'intuizione.

Il riferimento a Bergson che ritorna più volte a questo proposito in queste pagine di *Die geistesgeschichtliche Lage* assume un preciso significato: è il segno di una ricerca di strumenti di conoscenza diversi rispetto a quelli del razionalismo e del positivismo. Questi finivano per cristallizzare la realtà in forme astratte, Schmitt vuole fondare invece una scienza giuridica capace di ren-

30. C. Schmitt, *Die Geistesgeschichtlichte Lage*, cit., p. 78.

dere ragione della concretezza della vita e della sua dinamica storica e da questo punto di vista la riflessione di Bergson poteva offrirgli stimoli interessanti. La rappresentazione della realtà della vita come una continua creazione di *forme*, come un processo inesauribile, uno slancio vitale che si solidifica in strutture diverse e che perennemente cerca di superarle alla ricerca di nuove espressioni, poteva in qualche modo corrispondere alla concezione schmittiana del movimento della storia visto come un processo dinamico che si struttura in forme e ordinamenti, ma che al tempo stesso li supera producendo novità impreviste, rotture degli schemi normativi, crisi, emergenze, e infine nuovi ordinamenti. Ritorna qui il processo che in *Die Diktatur* Schmitt aveva descritto con l'immagine spinoziana della *natura naturans* e della *natura naturata* trasposta da Sieyès sul piano costituzionale.

È chiaro che se la realtà è concepita come perenne vitalità in movimento questa non può certo essere colta da una conoscenza modellata sulle scienze della natura[31], e dunque esige strumenti diversi. Nell'analisi delle facoltà umane Bergson individua quali elementi caratteristici l'istinto e l'intelligenza. L'istinto si muove nel campo dell'organico e del naturale, è inconsapevole e aderisce immediatamente alla realtà concreta nella sua particolarità rispondendo ai problemi che questa realtà pone, in questo è rigido, ripetitivo e abitudinario. L'intelligenza invece astrae dalla cosa concreta e si dirige ai rapporti tra le cose e servendosi di strumenti artificiali, analizza, distingue, cristallizza, individua le forme e fa previsioni. Ma nonostante questa sua creatività l'intelligenza, proprio perchè astrae dal fluire della vita e perché isola i diversi stati, è incapace di darci la realtà nella sua concretezza: «Ci sono cose che soltanto l'intelligenza è capace di cercare, ma che da sé non troverà mai; soltanto l'istinto potrebbe scoprirle, ma esso non le cercherà mai». L'essenziale è dunque che l'intelligenza torni all'istinto, quando ciò si verifica si ha l'*intuizione*, il coglimento

31. Già nella analisi del tempo contenuta nell'*Essai sur le données immédiates de la conscience* Bergson aveva mostrato l'inadeguatezza dell'approccio delle scienze naturali al mutamento. Queste riducevano il divenire a una visione spazialistica di momenti reciprocamente estrinseci e non coglievano l'essenza della vita della coscienza che risiede nella "durata". Benché su un piano diverso e con un utilizzo diverso è da notare il fatto che anche in Schmitt è presente il tema della "durata" ripreso dal pensiero controrivoluzionario.

diretto e tuttavia consapevole della realtà. L'intuizione diviene così per Bergson lo strumento principale della filosofia in quanto segna precisamente un ritorno razionale all'istinto. Non c'è dubbio che è a questo modello che Schmitt si riferisce quando parla non di irrazionalismo, ma di «nuova valutazione razionale dell'istinto e dell'intuizione».

La teoria di Bergson appare così a Schmitt come "una teoria della vita concreta immediata" che, mescolata all'eredità di Proudhon e Bakunin e trasportata sul piano sociale, risulta essere la base della teoria di Sorel[32]. Non bisogna per questo credere che Schmitt stabilisca un rapporto di derivazione diretta e univoca della concezione di Sorel dalla filosofia di Bergson. Anzi, la vitalità della filosofia bergsoniana sta per Schmitt proprio nella sua fecondità ossia nella sua capacità di dare vita sul piano storico-politico a prospettive diverse, perfino contrastanti:

«In Francia la filosofia di Bergson è stata utilizzata contemporaneamente per un ritorno alla tradizione conservatrice, al cattolicesimo e ad un anarchismo radicale e ateo. Questo non è affatto un segno della sua erroneità intrinseca. Nel contrasto tra hegeliani di destra e di sinistra si trova un'interessante analogia di questo fenomeno. Si potrebbe dire che una filosofia ha essa stessa vita attuale quando dà vita ad opposizioni vitali e divide gli avversari in lotta come nemici acerrimi. Da questo punto di vista è interessante notare, come, dalla filosofia di Bergson, abbiano preso vita solo avversari del parlamentarismo.»[33]

La teoria di Sorel rappresenta dunque per Schmitt un'applicazione politica estremamente significativa della riscoperta delle componenti irrazionalistiche da parte del pensiero occidentale. Il nucleo di questa teoria sta nell'aver individuato all'origine di ogni attività umana la forza del mito. Sia esso costituito dalla brama di onore o di gloria e di ascendere all'Olimpo degli dei, oppure dall'attesa del giudizio finale e del regno di Dio, o ancora della fede nella libertà rivoluzionaria e nella virtù, poco importa, ciò

32. Schmitt, rifacendosi al saggio di F. Brupbacher, *Marx und Bakunin. Ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation*, (senza anno di pubblicazione), pp. 74 ss., sottolinea le forti analogie tra Bakunin e Bergson nella critica alla scienza e nel primato dell'arte. Ma riguardo a Bakunin, più rilevante è il fatto che Schmitt lo annoveri assieme a Proudhon, tra coloro che più di altri hanno colto il nesso teologico-politico, il rapporto tra Dio e lo stato.

33. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., p. 85 nota 2.

che importa è riconoscere che è appunto il mito, e cioè una credenza, una fede, un entusiasmo o una passione a muovere l'agire dei popoli, a spingerli verso conquiste e imprese, a renderli capaci di decisioni morali e di sacrificio di sé:

«Solo nel mito sta il criterio per verificare se un popolo o un altro gruppo sociale ha una missione storica e se è venuto il suo momento storico. Il grande entusiasmo, la grande decisione morale e il grande mito sorgono dalle profondità di autentici istinti vitali, non da un ragio-namento o da un calcolo di opportunità. Nell'intuizione immediata una massa entusiasta crea l'immagine mitica che spinge in avanti le sue e-nergie e che le dà la forza per il martirio come il coraggio per l'uso della violenza. Solo così un popolo o una classe diventa il motore della storia. Dove questo manca, nessun potere sociale o politico si riesce a sostenere e nessun mezzo meccanico può costruire una diga, quando una nuova corrente di vita storica si scatena. Per questo si tratta di vedere esattamente dove oggi vive realmente questa capacità di produrre un mito e questa forza vitale.»[34]

Da questo punto di vista il parlamentarismo, ossia la fede borghese nella discussione razionale quale mezzo di decisione e risoluzione delle controversie, si rivela anch'esso un mito, ma un mito che, se eretto a sistema elimina ogni altro mito e ogni altra fede in valori assoluti, in forze motrici di energie vitali. Il parlamentarismo dissolve la vita nel calcolo razionale tipico dell'agire mercantile ed elimina ogni riferimento alle tradizioni considerate come un inutile retaggio, ogni passione ed entusiasmo come infantile emotività, ogni fede e credenza come superstizione, ogni mito come fanatica intolleranza. Il parlamentarismo vuole neutralizzare tutte queste energie vitali e sostituire a queste lo spirito commerciale del bilanciamento e della contrattazione, ma con questo anestetizza e uccide ogni forza vitale, ogni coraggio, ogni personalità morale. Si legge dietro questa analisi la rivolta di gran parte della cultura tedesca, ma non solo tedesca, contro un'egemonia dello spirito liberale che avrebbe indebolito, se non del tutto fiaccato, le energie vitali di un popolo che si vedeva già umiliato dalla pace di Versailles al termine del primo conflitto mondiale.

34. *Ivi*, pp. 80-81.

Schmitt riprende la visione di Sorel di un mondo politico mosso da forze vitali, non solo da analisi razionali della realtà o da ricerche razionali di accordi, ma da istinti che producono immagini mitiche capaci a loro volta di suscitare energie, passioni, credenze, azioni che nell'affermarsi entrano in conflitto tra loro. Ridurre la politica a discussione significa per Schmitt dissolvere la politica stessa senza però eliminare questa componente vitale di passionalità e di lotta, ma spostandola al di fuori della sfera politica istituzionalizzata. Il sogno del parlamentarismo è quello di sostituire allo scontro politico la pacifica contrattazione mercantile, ma questo sogno resta un'illusione intellettualistica: sotto la crosta fermenta e ribolle e si radicalizza la tensione vitale.

Questa energia si esprime per Sorel non nell'astrattezza della discussione intellettuale, ma nella radicalità delle decisioni morali e nella lotta per la vita e la morte. La politica non è calcolo, intrigo, compromesso, ma entusiasmo e lotta eroica: «Ciò che la vita umana stima come valore non viene da un ragionamento; si forma nella situazione della guerra in uomini che, animati da grandi simboli mitici, prendono parte alla lotta; dipende "d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis" (*Réflexions* p.319). L'entusiasmo guerresco e rivoluzionario e l'attesa di enormi catastrofi appartengono all'intensità della vita e muovono la storia»[35].

La vita dell'uomo non ha valore solo a causa della sua razionalità, così come a muovere la storia non sono gli intellettualismi. In questa esaltazione degli istinti vitali Sorel rifiuta ogni incanalamento razionale di questi. Per questo la sua teoria del mito non va confusa nè col pensiero utopistico, che resta un prodotto del razionalismo, nè col militarismo o con una teoria della dittatura. Queste ultime posizioni prevedono un'organizzazione razionale della forza, una subordinazione dell'energia vitale alla disciplina, a una strategia, alla morale. Sorel, come Proudhon, rifiuta questa prospettiva come nuovamente oppressiva e propone invece l'assoluta spontaneità, la violenza creatrice del proletariato. Lo stesso mito dello "sciopero generale" si colloca in questa prospettiva di

35. *Ivi*, pp. 83-84. La citazione riportata di Schmitt è tratta da G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1908; tr.it. *Considerazioni sulla violenza*, Bari 1970. Sul problema della violenza in Sorel si veda, tra gli altri, G. Goisis, *Sorel e i soreliani. Le metamorfosi dell'attivismo*, Venezia 1983.

radicale spontaneismo e di rifiuto di ogni istituzionalizzazione politica.

La teoria di Sorel non è certo priva di contraddizioni come rileva Schmitt. Sorel si muove inizialmente sul terreno economico ed è su questo terreno che vuole sconfiggere l'avversario borghese e creare una nuova morale del proletariato. Ma scendere sul terreno economico comporta l'accettare la logica capitalistica della produzione, la sua razionalità e il suo meccanicismo: o il proletariato sconfigge la borghesia su questo terreno ed allora rinuncia al suo mito, oppure su questo piano soccombe. Ma con questo, avverte Schmitt, la teoria del mito non è affatto inutile. Si tratta piuttosto di collocarla nel suo ambito adeguato. E questo è per Schmitt non tanto il piano economico quanto piuttosto il piano politico-nazionale. Lo stesso Sorel nell'ultima edizione delle sue *Réflexions sur la violence* traccia un'apologia di Lenin come l'uomo che ha saputo incarnare la teoria politica di Marx, la lotta definitiva contro la borghesia nello spirito nazionale russo. L'abbattimento del regime borghese è avvenuto là dove il mito della lotta di classe si è sposato con il mito nazionale.

È questo per Schmitt il mito vincente del XX secolo, e ciò è dimostrato dal caso italiano: là dove il mito della lotta di classe entra in conflitto con il mito nazionale è quest'ultimo a prevalere. Schmitt cita le parole di un discorso di Mussolini a Napoli nell'ottobre 1922: «Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, è una passione. Non è necessario che sia una realtà. È una realtà nel fatto che è un pungolo, che è una speranza, che è fede, che è coraggio. Il nostro mito è la nazione, il nostro mito è la grandezza della nazione! E a questo mito, a questa grandezza, che noi vogliamo tradurre in una realtà completa, noi subordiniamo tutto il resto»[36]; e commenta:

«Nello stesso discorso egli definisce il socialismo una mitologia inferiore. Di nuovo come un tempo, nel XVI secolo, un italiano ha espresso il principio della realtà politica. Il significato storico-spirituale di questo esempio è particolarmente grande, per il fatto che fino a questo momento l'entusiasmo nazionale in terra italiana aveva una tradizione democratica e costituzional-parlamentare e sembrava interamente dominato

36. B. Mussolini, *Il discorso di Napoli (24 ottobre 1922)*, in Id., *Opera omnia*, Firenze 1956, vol. XVIII, pp. 453-459.

dall'ideologia del liberalismo anglosassone.»[37]

L'emergere di questa teoria del mito rappresenta per Schmitt la crisi definitiva del parlamentarismo, la corrosione della sua base costitutiva. Dal momento che questo si fondava sulla fede nella ragione e nella discussione pubblica, quando questa fede è caduta - e la teoria del mito rappresenta l'apice di quel processo di crisi della ragione che caratterizza il trapasso tra il secolo XIX e il secolo XX - il parlamentarismo è risultato privo del suo presupposto fondamentale. Ciò che è decisivo per Schmitt, più che la teoria stessa del mito, è questa crisi del regime parlamentare quale regime capace di ridare ordine e unità al popolo:

«La teoria del mito è la manifestazione più chiara del fatto che il razionalismo relativo del pensiero parlamentare ha perso la sua evidenza. Nel momento in cui degli autori anarchici mossi dall'avversione nei confronti dell'autorità e dell'unità hanno scoperto il significato del mito, senza volerlo hanno tuttavia collaborato a fondare una nuova autorità, un nuovo sentimento dell'ordine, della disiplina e della gerarchia. Certo, il pericolo ideale di tali irrazionalità è grande. Gli ultimi resti ancora esistenti di omogeneità vengono annullati nel pluralismo di un numero incalcolabile di miti. Per la teologia politica questo è il politeismo, in quanto ogni mito è politeistico. Ma come forte tendenza del presente esso non si può ignorare.»[38]

Ciò che Schmitt sottolinea in questa parte finale del suo saggio è proprio questa perdita di evidenza del parlamentarismo e dunque la necessità di affrontare la sua crisi alle radici senza illudersi di poter dissolvere nel medium della discussione la sfida che emerge da queste teorie del mito. Esse svelano l'essenza mitica di ogni unità politica, anche di quella fondata sulla ragione, e in questa opera di disvelamento pongono l'esigenza di un suo superamento. Di per sé la teoria del mito, benché Schmitt sottolinei la

37. *Ivi*, p. 89. Sulle simpatie di Schmitt per il fascismo si vedano i suoi articoli: *Machiavelli*, in "Kölnische Volkszeitung", 21.6.1927; *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in "Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche", 53 (1929), pp. 107-113, ripubblicato in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., pp.109-115. Su Schmitt e il fascismo si veda H. Rumpf, *Carl Schmitt und der Faschismus*, in "Der Staat", 17(1978), pp. 233-243, in particolare pp. 240 ss.

38. C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage*, cit., p. 89.

potenza del mito nazionale, non offre direttamente una soluzione costruttiva alla crisi dello stato moderno. Essa porta con sé anche pericoli notevoli: nel momento in cui essa demolisce l'assetto istituzionale esistente rischia di lasciare libero il passo a tendenze politiche centrifughe e ad una frammentazione pluralistica dello stato.

La teoria del mito e le teorie irrazionalistiche sfidano il parlamentarismo e mettono in luce la perdita di evidenza dei suoi presupposti. A questa sfida non si può rispondere dicendo che il parlamentarismo non ha alternative (*«Parlamentarismus, was sonst?»*) perché le energie che tali teorie mobilitano sono capaci di travolgere il fragile ordine fondato sulla discussione e sulla pubblica opinione, né d'altra parte ci si può illudere di riportare *sic et simpliciter* all'interno dei canali istituzionali la spinta vitale di tali movimenti[39]. L'incompatibilità tra il regime parlamentare e le moderne democrazie di massa appare dunque a Schmitt evidente.

Questo è il punto cardine della argomentazione schmittiana: nel momento in cui il sistema democratico si è affermato nella sua pienezza ovvero come democrazia di massa, esso si è dimostrato incompatibile con il liberalismo. Le forze emergenti dopo la prima guerra mondiale sono il fascismo e il bolscevismo e queste forze non sono secondo Schmitt antidemocratiche bensì antiliberali, e il loro sorgere è il segno tipico dell'impotenza del parlamentarismo nel rispondere alle esigenze della moderna democrazia di massa. Il parlamentarismo liberale resta un tipico prodotto dell'individualismo borghese dell'Ottocento teso a garantire il "privato" cittadino. Ma su questo modello "privatistico" non si può costituire una democrazia di popolo:

«Il popolo è un concetto del diritto pubblico. Il popolo esiste solo nella sfera pubblica. L'opinione unanime di cento milioni di privati cittadini non è né volontà del popolo, né opinione pubblica. La volontà del popolo può esprimersi attraverso l'acclamazione, attraverso l'*acclamatio*, attraverso la presenza evidente e inconfutabile, in modo altrettanto e anzi

39. Guardando retrospettivamente l'esperienza europea degli anni Venti e Trenta, la frase di Schmitt, scritta nel 1923, appare tristemente profetica: sia pure in modo diverso, il tentativo di incanalare nelle regole parlamentari il moto nazionale, così come quello della lotta di classe, risultò fallimentare.

più democratico di quanto non potrebbe fare attraverso un apparato statistico. Di fronte ad una democrazia *immediata*, non solo in senso tecnico ma anche in senso vitale, il parlamento sorto dal pensiero liberale appare come un meccanismo artificioso, mentre i metodi dittatoriali e cesaristici non solo possono essere sostenuti dall'*acclamatio* del popolo, ma possono anche essere espressioni immediate della sostanza e della forza democratica.»[40]

L'analisi di Schmitt sembra sempre indugiare sulla diagnosi scarnificante delle malattie del tempo per mettere a nudo la radicalità della crisi e dunque l'impossibilità di superarla attraverso semplici aggiustamenti o ritocchi riformistici del sistema esistente. Anche quando raggiunge i livelli più forti della critica polemica contro l'avversario - qui il parlamentarismo borghese - alla fine egli sembra sempre più preoccupato di sottolineare la svolta storica, la drammaticità del cambiamento, più che di abbracciare e avallare totalmente il nuovo che emerge - qui il mito nazionale. Solo ciò che è alla fine, e dunque al tramonto, si lascia comprendere.

5. *Teologia e mitologia politica*

Nel saggio sul parlamentarismo si avverte, latente, un parallelo storico che Schmitt lascia sottintendere tra la situazione del 1848 e quella del 1918. Nel 1848 contro il parlamentarismo liberale esplodono le rivoluzioni democratiche e socialiste da un lato e dall'altro le spinte reazionarie: contro la mediocrità relativistica della cultura borghese insorgono le teologie politiche di Proudhon e di Cortés. Questi sono i contendenti in campo che colgono la radicalità della svolta e sono portatori di un'idea politica e di un modello di società, e comunque di una passione assoluta e non semplicemente di una prassi compromissoria e accomodante. Nel 1918 di nuovo si assiste alla critica al regime borghese e all'esplodere di rivoluzioni socialiste e di tentativi reazionari: la teoria marxista della dittatura da un lato e le teorie del mito e dell'irrazionalismo dall'altra. Ma rispetto al 1848 vi è un fatto nuovo. Dopo la prima guerra mondiale non è solo in crisi il regime par-

40. *Ivi*, pp. 22-23.

lamentare ma l'Europa stessa di fronte all'emergere di potenze extraeuropee quali gli Stati Uniti e la Russia sovietica. È la Russia soprattutto a preoccupare Schmitt e il diffondersi di "rivoluzioni bolsceviche" in Europa. Lo spirito bolscevico, come vedremo nelle pagine finali di *Römischer Katholizismus und politische Form*, non è più uno spirito europeo, ma uno spirito esclusivamente russo e il suo prevalere significherebbe la fine della cultura e della politica europea.

Non c'è dubbio che questo saggio sul parlamentarismo sia fortemente espressivo del clima tedesco del dopoguerra. La Germania esce dalla guerra umiliata e alla ricerca di una propria identità. La vittoria degli alleati sembra essere la vittoria della cultura liberal-borghese, la vittoria dell'animo capitalista sulla scienza e sulla politica europea. In questo smarrimento del popolo tedesco si diffondono al suo interno forti correnti di critica alla tradizione, all'autorità, propugnatrici di una visione relativistica e storicistica. Ma per Schmitt, come per larga parte della cultura tedesca, la via d'uscita dalla crisi non sta nel rincorrere il relativismo della cultura contemporanea che resta un segno della malattia dello spirito borghese, quanto piuttosto nel ritrovare l'unità politica.

Da questo punto di vista il saggio di Schmitt presenta alcuni elementi rilevanti dal punto di vista della teologia politica. Il primo di questi è il nesso tra verità e forma politica. Nell'analisi di Schmitt il parlamentarismo viene ricondotto alla sua matrice metafisica: la cultura liberal-borghese e il suo relativismo e storicismo[41]. Schmitt non si ferma alla considerazione tecnica degli ordinamenti istituzionali ma vuole ricondurli alla loro base sistematica, al loro rapporto con la verità. Il nesso verità-politica diviene così il nocciolo della teologia politica, il banco di prova di un sistema[42], e da questo punto di vista la libera e pubblica discussione è per Schmitt la traduzione sul piano politico di una

41. Cfr. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", 3 (1934), ripubblicato in ID., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965; tr.it. *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino 1969, pp. 3-41: «Una splendida esposizione del razionalismo liberale si trova in C. Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.»(*ivi*, p. 17 in nota).

42. Ciò si renderà particolarmente evidente nell'analisi del cosiddetto "cristallo di Hobbes" che Schmitt elaborerà nel corso degli anni '60.

concezione del mondo che afferma la non esistenza di una verità assoluta. Giacché non esiste una verità assoluta, nessuno può pretendere di possedere la risposta alla situazione e dunque questa va trovata solo nel dibattito e nella selezione a maggioranza delle diverse opzioni. La crisi del parlamentarismo in questa prospettiva risulta essere la crisi di una visione del mondo, la visione del relativismo che ha caratterizzato l'epoca borghese.

Non è un caso che in quegli stessi anni '20 in ambienti cattolici emergesse un'analoga critica alle concezioni relativistiche e storicistiche della verità, una critica che facilmente si accompagnava alla critica del parlamentarismo. Si pensi, per fare un esempio, al movimento giovanile cattolico *Quickborn* raccolto attorno alla rivista "Die Schildgenossen" e alla persona di Romano Guardini: essi criticavano la società liberalborghese moderna fondata sul numero e sul denaro e auspicavano un ordine spirituale che ristabilisse l'autentica gerarchia dei valori. In questa prospettiva si collocava anche la critica al parlamentarismo considerato un frutto politico della mentalità illuministico borghese: «Noi non crediamo - si legge in un articolo della rivista - alla virtù risanatrice popolare del parlamentarismo importato dall'Occidente liberale, neppure se esso si nasconde dietro il manto inorpellato di una democrazia formalmente pulita»[43].

Il nesso parlamentarismo-relativismo era dunque abbastanza tipico dell'atteggiamento culturale del mondo cattolico nei confronti delle istituzioni liberali, ma, è importante sottolinearlo, tale nesso non è affatto necessario. Se da un punto di vista storico le radici ideali del parlamentarismo possono infatti essere in qualche modo messe in connessione, anche se non esclusiva, con una concezione relativistica e scettica, d'altra parte il parlamentarismo

43. W. Engel, *Godesberger Merkwürdigkeiten*, citato in H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik (1914-1925)*, München 1963; tr.it. *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, Brescia 1970, p. 118. Sul movimento *Quickborn* e la rivista "Die Schildgenossen" si veda, oltre a questo saggio di Lutz (che contiene fra l'altro accenni a Schmitt), H.B. Gerl, *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk*, Mainz 1985, pp. 153-201; tr.it. *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Brescia 1988, pp. 188-225. L'influenza di Schmitt sul movimento e sulla rivista era un'influenza sia diretta, attraverso articoli e saggi, che indiretta, attraverso persone come Werner Becker e Hermann Hefele, amici e stretti collaboratori di Guardini, che partecipavano al seminario di Schmitt e i cui scritti si trovano non a caso citati in questo saggio.

può essere anche fondato su una base non relativistica. Affermare che la volontà collettiva non può formarsi se non dal libero dibattito e scambio delle opinioni in quanto nessuno può considerarsi il detentore della verità assoluta in sede storica, non significa affatto negare in sede metafisica l'esistenza di una verità assoluta. Se si ammette che proprio la trascendenza e l'infinita ricchezza della verità non può essere contenuta in nessuna forma storica determinata e che dunque ognuna di queste ne rivela solo un frammento, è possibile fondare la legittimità della formazione discorsiva della volontà proprio in quanto il libero confronto, trasposizione del dialogo sul piano politico, è riconosciuto come il luogo della relativizzazione di ogni verità singola e, attraverso tale relativizzazione, del manifestarsi possibile della verità assoluta.

Le verità storiche sono così relative, ma non rispetto a sé bensì rispetto alla verità trascendente, e con questo non indifferenti perché se ognuna di esse è un frammento, ciò non significa che tutte in modo identico aprano lo spazio al manifestarsi nella storia della verità.

Da questo punto di vista il pluralismo parlamentare anziché essere visto come un momento della dissoluzione dell'unità, può essere considerato come un luogo storicamente fecondo per la ricerca di un ordine giusto nella società. L'analisi di Schmitt, come quella di gran parte del mondo cattolico tedesco, vede nel parlamentarismo solo la dinamica dissolutrice: il pluralismo è l'antitesi dell'unità politica, e il solo luogo in cui è ammesso - anzi, come vedremo, auspicato e difeso - è l'orizzonte internazionale, ossia il pluralismo tra Stati diversi [44].

Il secondo elemento da sottolineare è il rapporto tra fede e forma politica. Ogni forma politica si fonda non solo su di una visione del mondo, nel senso di una rappresentazione razionale, ma anche su una "fede": perché un sistema politico si sostenga è

44. Letta *a posteriori*, ossia dopo la caduta di Weimar e l'avvento di Hitler, la critica al parlamentarismo da parte di Schmitt assume chiaramente un sapore diverso da quello che poteva avere negli anni Venti. Ripercorrendo oggi queste pagine è difficile sfuggire all'impressione che quest'opera di demolizione del parlamentarismo certo non abbia giovato al consolidamento della democrazia tedesca. Per alcuni critici la responsabilità di Schmitt nella fine del regime parlamentare è netta: secondo Sontheimer, ad esempio, l'analisi di Schmitt, ha «giustiziato spiritualmente» il parlamentarismo (cfr. K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken*, cit., p. 196).

essenziale che i princìpi "spirituali" su cui esso si fonda vengano "creduti" veri. Non c'è solo un accordo razionale o un calcolo utilitaristico alla base dell'ordine politico, ma anche una fede, una credenza diffusa nella validità del sistema, quando non una passione o un entusiasmo per esso. E questo elemento di fede non è semplicemente accessorio, è invece costitutivo del sistema stesso, tant'è vero che quando esso manca, come nei confronti del parlamentarismo, dove appunto è caduta la fede nei suoi presupposti, l'ordine politico non è più in grado di sostenersi, almeno nella forma in cui si è manifestato [45].

Il terzo elemento riguarda il mito. Il tema della teologia politica si intreccia qui con quello della mitologia politica: come la teologia politica mette in luce la dimensione trascendente della politica che irrompe dall'alto, così la mitologia politica sottolinea quella dimensione della politica che scaturisce dalle viscere della terra, dai più profondi istinti dell'uomo, dalla sua energia vitale, dalla sua ansia di creazioni e affermazioni. Lo spazio dell'ordine politico si disegna nello spazio della polarità tra queste due dimensioni, tra lo spazio della verità che dall'alto esige di incarnarsi nella realtà ordinando la realtà stessa e lo spazio dei bisogni che emerge dal basso e che non solo esige soddisfazione ma cerca rappresentazione in simboli ed immagini: una vita che bergsonianamente scaturisce dal basso in forme continuamente nuove e creative ma che solo dall'alto trova forma, ordine, stabilità. Questa energia appare emergere nei miti, in particolare nei miti nazionali che vengono interpretati come espressioni sorgive dell'anima del popolo capaci di infondere vigore e unità a un popolo smarrito e ad una nazione sconfitta. Che questi stessi miti nazionali fossero a loro volta sintomi della malattia dello spirito che colpiva l'Europa non è un'ipotesi che Schmitt prende in considerazione.

A questi miti viene affidato il compito di ricostruire l'identità culturale del popolo tedesco che non può essere rifondata a partire dal romanticismo come abbiamo visto in *Politische Romantik,* ma neanche a partire dalla cultura illuministica e positivistica che vengono messe sotto processo, quasi rese responsabili del crollo tedesco. Di fronte alla crisi del positivismo emergono, come uniche alternative, le teorie che rivalutano l'istinto, le componenti

45. Su questo si veda K.M. Kodalle, *Politik als Macht*, cit., pp. 62-68.

vitali dell'umanità, i miti, i "simboli"[46].

La mitologia politica esprime dunque un'ulteriore dimensione della politica: essa è creatrice di immagini, di simboli in cui i bisogni più vitali della natura umana trovano identificazione. Da questo punto di vista la mitologia politica si intreccia con la teologia politica e tuttavia non è identificabile con essa. In primo luogo perché come abbiamo visto, la teologia politica esprime il rendersi visibile della verità dall'alto in una forma storica determinata, mentre la mitologia politica esprime le tensioni vitali che provengono dal basso. In secondo luogo, Schmitt riconosce come il mito sia essenzialmente politeistico e come dunque non esprima una verità assoluta come quella cui pare riferirsi la teologia politica e che sola può dare unità ad un ordine politico. Se da un punto di vista sistematico teologia e mitologia politica appaiono distinte, da un punto di vista storico esse finiscono spesso per giungere a collisione e talvolta per confondersi. È chiaro che nell'epoca della caduta della fede in un dio e in una verità trascendente, il sistema politico, benché neghi ogni riferimento estraneo alla ragione, tende ad usare le immagini mitiche come surrogati del dio perduto, ma i miti si dimostrano ben presto solo immagini di bisogni e non di verità e dunque incapaci di fondare l'ordine politico. Il trionfo della mitologia politica sulla teologia politica sarà proprio il trionfo dei bisogni sulla verità e la caduta drammatica del sistema politico stesso.

L'opera di Schmitt si trova nel 1923 a questo crocevia: da un lato egli avverte tutta la distinzione tra teologia e mitologia politica (tant'è vero che nello stesso anno esce accanto a *Die geistesgeschichtliche Lage* anche *Römischer Katholizismus* che sottolinea al massimo grado il tema della teologia politica, ossia della "rappresentazione" dall'alto), dall'altro egli si avvia a privilegiare nella sua analisi la concreta dinamica esistenziale della realtà politica, cercando di ritrovare in essa i criteri della propria identità e gli elementi di superamento della crisi stessa.

46. Schmitt cita a questo proposito W. Lippman, *Public Opinion*, London 1922, p. 11. Dell'importanza del "simbolo" nella teoria politica Schmitt aveva già parlato nei suoi primi scritti: cfr. C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 22.

POLITICA E RAPPRESENTAZIONE: COMPLEXIO OPPOSITORUM

Nel 1923, l'anno di pubblicazione di *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, esce il saggio *Römischer Katholizismus und politische Form*[1] che riprende le tematiche della *Politische Theologie* e in qualche misura si ricollega anche alle analisi sul parlamentarismo.

Il titolo e l'andamento stesso dell'opera schmittiana non possono non far pensare al parallelo con il libro di Max Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* ma mentre Weber nella sua opera voleva sottolineare la relazione tra protestantesimo e capitalismo, Schmitt da parte sua ci tiene a negare ogni relazione tra cattolicesimo e capitalismo mettendo invece in rapporto la religione cattolica alla *forma* politica[2].

1. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form,* Hellerau 1923, München 1925 (le citazioni si riferiscono a questa edizione), Stuttgart 1984; tr.it *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano 1986. La prima edizione è a cura di J. Hegner, già editore della rivista "Summa" assieme a Franz Blei, mentre la seconda del 1925 esce con *imprimatur* ecclesiastico nella collana *Der katholische Gedanke. Veröffentlichungen des Verbandes der Verein Katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung.* In questo testo - come ha notato Barion (cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in "Der Staat", 4 [1965], pp. 131-176, in particolare pp. 132-133) - Schmitt utilizza come sinonimi le espressioni "cattolicesimo romano" e "chiesa cattolica". Se da un punto di vista sociologico ciò è possibile - e a Schmitt, sottolinea Barion, interessa il concetto di forma politica - è chiaro che dal punto di vista teologico e canonistico questa identificazione può essere considerata problematica.

2. Sul parallelo tra Weber e Schmitt a questo proposito, si vedano: A. Dal Lago, *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, in "Fenomenologia e società", 11(1988), 2, pp. 59-69; K. Kröger, *Bemerkungen zu Carl Schmitts "Römischer Katholizismus und politische Form"*, in H. Quaritsch, *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 159-165, e, in particolare, G.L. Ulmen, *Politische Theologie*, cit., e le relative discussioni, *ivi*, pp. 167-180 e 367-369.

1. *Il sentimento antiromano*

Römischer Katholizismus si apre con la frase, divenuta famosa[3]: «C'è un sentimento antiromano» che, nella Germania degli anni Venti, doveva suonare come una sorta di appello antibismarckiano, una specie di ribellione contro la condizione di inferiorità culturale e politica in cui i cattolici erano stati tenuti nell'epoca guglielmina dominata almeno in parte dal *Kulturkampf* e comunque da un'egemonia protestante. Ma in Schmitt non vi è nessuna ombra di "ultramontanismo", nessun sentimento antinazionale, né alcuna intenzione di dar voce o difendere un certo revanchismo cattolico. Schmitt non ha nulla del cattolicesimo politico, se con questo termine si intende la difesa dei diritti o dei poteri della chiesa e dei cattolici oppure la traduzione sul piano politico della dottrina sociale della chiesa[4], prova ne sia la costante polemica contro la dottrina della *potestas indirecta* della chiesa[5]. Ciò che a Schmitt interessa , sia negli scritti giovanili che

3. La frase di Schmitt («Es gibt einen antirömischen Affekt») diverrà famosa negli anni '20 nel mondo tedesco, fino a diventare un'espressione comune (sugli echi e sulla collocazione storica di questa espressione si vedano i saggi di Mario Bendiscioli e di Georg Mönius in M. Bendiscioli - G. Mönius - I. Herwegen - P. Wust, *Romanesimo e Germanesimo (La crisi dell'Occidente)*, Brescia 1933, pp. 11-57 e 59-206). Anche nella storia successiva del cattolicesimo tedesco, essa resterà presente fino a comparire nel titolo - pur senza il rinvio a Schmitt - di un libro di H. Urs von Balthasar, *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papstum in der Gesamtkirche integrieren*, Freiburg 1974; tr.it. *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Brescia 1974. Benchè von Balthasar non citi il lavoro di Schmitt si può notare una certa affinità tematica: la dimensione istituzionale della chiesa è messa in connessione all'incarnazione e al tema della visibilità della chiesa stessa; è presente, inoltre, il problema della "forma": nel capitolo dal titolo "Forme di unità astratta" Balthasar si confronta con le posizioni di De Maistre e dei controrivoluzionari e, a proposito del rapporto tra chiesa e forme di organizzazione politica, riconosce che la chiesa partecipa analogicamente a tutt'e tre le forme (aristocrazia, democrazia, monarchia); infine la conclusione è costituita da un capitolo che porta il titolo "La condanna del Grande Inquisitore", tema anche questo presente nell'opera di Schmitt.

4. Su questo si veda anche la presentazione di C. Galli alla traduzione italiana di *Römischer Katholizismus*, soprattutto pp. 15 ss.

5. Già presente, come abbiamo visto, in *Der Wert des Staates*, questa accompagnerà tutta l'opera di Schmitt. Sul confronto tra Schmitt e Bellarmino con riferimento a questo scritto sul cattolicesimo romano, si veda G. Nardone, *I teologi della Controriforma e l'alternativa di C. Schmitt*, in "Fenomenologia e società", 11(1988), 2, pp. 70-81.

in quelli successivi, è il cattolicesimo come ermeneutica del reale, come *punto di vista* capace di spiegare la realtà nella sua problematicità; ciò che affascina Schmitt è la *forza esplicativa* del cattolicesimo così come la forza ordinatrice del reale che la chiesa cattolica rappresenta.

Schmitt non è interessato ad approfondire il nucleo veritativo di concetti della dottrina cattolica quali il peccato originale, l'incarnazione di Cristo e dunque l'idea di mediazione, la fondazione dell'autorità e del diritto da un punto di vista teologico; né vuole tradurre questa dottrina sul piano della teoria o della pratica politica. Piuttosto è colpito dalla potenza ermeneutica del cattolicesimo, dalla sua capacità di spiegare il dramma dell'uomo, la sua contraddittorietà, di comprendere la normalità come l'eccezione, là dove fallisce il razionalismo e dove l'irrazionalismo, pur avvicinandosi maggiormente, naufraga nella sterilità. E lo stesso deve dirsi della chiesa cattolica come *forma politica*, come modello cioè di ordinamento della realtà.

Il sentimento antiromano che Schmitt denuncia è dunque questa incapacità della cultura contemporanea di svincolarsi dall'anticlericalismo e di considerare il cattolicesimo e la chiesa nella loro purezza formale, come modelli teorici e politici: «C'è, costante, la paura davanti all'inconcepibile potenza politica del cattolicesimo romano»[6].

La ragione per cui il cattolicesimo non viene tenuto in considerazione come modello di forma politica deriva dal fatto che esso è accusato di opportunismo politico, di atteggiamento contraddittorio e camaleontico: da una parte si allea con la reazione, dall'altra con la rivoluzione; da una parte difende la proprietà privata come diritto sacro e inviolabile, dall'altro si allea con i socialisti. Non si vede insommma nel cattolicesimo alcun principio proprio ma solo una forza che cerca di sopravvivere nella storia appoggiandosi a qualsiasi realtà pur di non scomparire, e dunque un fenomeno privo di interesse culturale. In realtà l'atteggiamento del cattolicesimo non dovrebbe stupire - risponde Schmitt - essendo un atteggiamento tipico di ogni universalismo politico: lo stesso impero romano, di cui la chiesa è riconosciuta unanimemente[7]

e società", 11(1988), 2, pp. 70-81.

6. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., p. 5 (tr.it.cit., pp. 31-32).

7. Schmitt cita a questo proposito autori cattolici, ortodossi, protestanti come

l'erede, era caratterizzato dallo stesso atteggiamento universalistico. Bisogna dunque scavare più a fondo. Ebbene, l'essenza specifica della chiesa cattolica è di essere una *complexio oppositorum*[8]:

«Da molto tempo la chiesa si gloria di riunire in sé tutte le forme di stato e di governo, di essere cioè una monarchia autocratica il cui capo è eletto dall'aristocrazia dei cardinali e in cui c'è tuttavia tanta democrazia che - senza alcun riguardo per il ceto o per l'origine - anche l'ultimo pastore d'Abruzzo, secondo la formula di Dupanloup, può diventare quel sovrano autocratico. La sua storia conosce esempi del più stupefacente accomodamento ma anche della più rigida intransigenza, di una capacità della più virile resistenza e insieme di femminea arrendevolezza, in uno strano miscuglio di orgoglio e di umiltà.»[9]

E ancora questa *complexio* si manifesta a livello dottrinale: il monoteismo si sposa con la dottrina trinitaria, il papa è "padre" e la chiesa "madre", l'uomo non è né buono né cattivo, ma l'uno e l'altro nel senso che la sua natura originariamente buona è decaduta in seguito al peccato originale, e infine questa "ambiguità" dottrinale si associa alla forma più rigida di dogmatismo, con un *Wille zur Dezision* che si esprime al suo vertice nell'infallibilità papale. La potenza del cattolicesimo sta esattamente in questa sua capacità di sintesi, di unire in sé gli opposti, e dunque di unire il massimo di presenza nella storia con il massimo di trascendenza, «di essere piena di vita e tuttavia razionale nel grado più alto»[10].

Il cattolicesimo è dunque capace di contenere entro di sé il dualismo strutturale della realtà senza dissolverlo in un "terzo superiore" che risolve il contrasto liquidando i termini in opposizione, ma mantenendoli fino all'ultimo nella loro irriducibilità e nella loro relazione. Nel cattolicesimo il finito non è cancellato dall'infinito, né il reale dall'ideale, la materia dalla forma, la vita dalla ragione: ognuno di questi poli è mantenuto nella sua identità. La tensione tra i due poli non è risolta appiattendo l'uno

Maurras, Dostoevskij, Weber, Harnack e Sohm per indicare questo consenso generale, anche se talvolta polemico, sul rapporto tra chiesa cattolica e impero romano.

8. La formula era già stata utilizzata da Niccolò Cusano, benchè in ambito prevalentemente teologico.

9. C. Schmitt, *Römischer Katholizmus*, cit., p. 10 (tr.it.cit., p. 35).

10. *Ivi*, p. 12 (tr.it.cit., p. 37).

sull'altro, ma operando una reale sintesi che ne conservi la differenza. Abbiamo già osservato nella *Politische Theologie* come il rapporto tra strutture ideali e strutture reali non sia un rapporto di rispecchiamento, ma un rapporto di analogia, in cui cioè un polo non è la semplice copia dell'altro, il suo prodotto causale da esso dipendente in modo univoco, ma mantiene una sua consistenza, una sua autonomia e una sua capacità di interagire con l'altro.

Riemerge qui il tema del dualismo e della necessità di operare una sintesi o una mediazione tra i due piani. Per Schmitt ci troviamo di fronte ad «una frattura realmente esistente, una scissione ed un sistema di antitesi che hanno bisogno di una sintesi, ovvero una polarità che ha un "punto d'indifferenza", una situazione di problematica lacerazione e di profondissima indecisione a cui non è possibile altro sviluppo che il negarsi e, negandosi, pervenire ad una posizione. Ogni ambito dell'epoca presente è in effetti governato da un dualismo radicale»[11].

Un dualismo radicale domina dunque l'epoca moderna come abbiamo visto nell'analisi di *Politische Romantik*: dualistica è l'epoca attuale come emerge chiaramente dalle prime opere di Schmitt[12]; ma più profondamente dualistica è la struttura stessa dell'essere. Il cattolicesimo è in questa situazione la radicale assunzione della analogia dell'essere che il peccato ha reso dualismo, ed è al tempo stesso lo sforzo più compiuto di superare questo dualismo attraverso una mediazione (Cristo e la chiesa) che non tolga l'irriducibilità dei due termini a confronto ma li ricomponga nella polarità[13].

11. *Ivi*, p. 14 (tr.it.cit., p. 38).

12. Si veda quanto Schmitt aveva scritto in *Theodor Däubler's Nordlicht*: «Chi presagiva il significato morale del tempo e contemporaneamente si sapeva figlio del tempo poteva soltanto diventare dualista.» (C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, cit., p. 68).

13. Questa stessa visione del cattolicesimo come sguardo capace di abbracciare aspetti diversi, e dunque la realtà nella sua complessità, ritorna in un saggio di Guardini dello stesso anno *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*: «L'elemento cattolico - scrive Guardini - non è un tipo accanto a un altro [...] Esso abbraccia tutte le possibilità tipiche, come le abbraccia la vita stessa.» (R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*; tr.it. in *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommavilla, 2 voll., Milano, vol.I, pp. 274-292. La citazione è a p. 289). La *Weltanschauung* cattolica è dunque uno sguardo capace di abbracciare l'universalità della vita ed è tipico della chiesa in quanto questa è portatrice dello sguardo di Cristo sul mondo: «Questa universalità ha una doppia faccia: estensi-

Il cattolicesimo esprime dunque a livello teologico il modello della ricomposizione in sé della frattura, della mediazione, anche se non della conciliazione romantica o della sintesi hegeliana. Ciò si rende evidente ad esempio nel rapporto del cattolicesimo con la natura e con la terra. La cultura moderna ha fatto della "natura" il polo opposto alla tecnica, al pensiero concepito razionalisticamente e scientisticamente, giungendo così da un lato ad una visione idealizzata ed atemporale della natura, dall'altro ad uno sfruttamento e dominio dell'uomo sulla natura. I cattolici hanno invece un rapporto diverso con la terra:

«La natura non è per loro l'opposto dell'artificio e dell'operare umano, e neppure dell'intelletto e del sentimento o del cuore; piuttosto, lavoro umano e crescita organica, natura e *ratio*, sono un'unità [...] Come il dogma trinitario non conosce la lacerazione protestante fra norma e grazia, così la chiesa cattolica romana non concepisce tutti quei dualismi fra natura e spirito, natura e intelletto, natura e arte, natura e macchina, e neppure il loro *pathos* alterno.»[14]

va e intensiva. In forza della prima la Chiesa mantiene ampio lo sguardo, abbraccia i tempi e l'insieme delle forme e distinzioni umane. Essa fa sì che la Chiesa si estenda sempre più e inserisca in sé sempre nuovi valori: è la parabola evangelica del grano di senape. In forza della seconda la Chiesa è in grado di gettarsi in quell'opera o in quel contegno o in quella decisione tutta speciale che Dio attraverso la situazione dell'ora desidera da lei; ma essa rimane elastica, conserva il suo essere totale e può di lì passare a sempre nuove decisioni.» (*ivi*, p. 290 in nota). Benché la riflessione di Guardini si ponga a livello teologico e quella di Schmitt a livello politico-istituzionale, si può notare tuttavia tra le due una certa analogia su questo punto. D'altra parte lo stesso Guardini in una lettera del 1924 mostra apprezzamento nei confronti del saggio di Schmitt: «Carl Schmitt ha visto giusto nel suo bel libretto sul cattolicesimo romano - libro che ho letto durante il viaggio venendo qui...» (R. Guardini, *Briefe vom Comer See*; tr.it. *Lettere dal Lago di Como*, Brescia 1959, p. 16). Su questo mi permetto di rinviare al mio *La politica tra autorità e coscienza in Romano Guardini*, in S. Zucal (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, pp. 209-227. La visione del cattolicesimo come sintesi delle polarità, su cui aveva insistito Adam Müller nel suo *Die Lehre vom Gegensatz*, è un tratto tipico di molti autori cattolici di quegli anni, filosofi, teologi, ma anche scrittori e letterati come Chesterton: su questo si veda R. Esposito, *Teologia politica*, cit.. Dello stesso autore si vedano anche *H. Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, in "Il Mulino", 35(1986), pp. 95-121, e *La forma politica*, in "Il Mulino", 35(1986), pp. 527-535.

14. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., pp.15-16 (tr.it.cit., p.39).

2. *Cattolicesimo ed epoca moderna*

Il cattolicesimo è dunque *complexio* tra gli opposti, non può essere ridotto a un elemento, a un polo opposto a un altro, mentre invece questo è precisamente l'atteggiamento dominante dell'epoca moderna: ridurre la religione a *pars*, sia nella vita personale dove essa finisce per essere elemento puramente interiore e dunque relativo alla sfera esclusivamente privata[15], che nella vita sociale dove il cattolicesimo è ridotto ad un qualche cosa che riguarda una "parte"dei cittadini e non la totalità di essi. Nell'epoca della produzione e della meccanizzazione la religione rischia di essere un residuo archeologico o il luogo di consolazione degli uomini oppressi e alienati dal lavoro: non principio ordinatore della vita, ma semplice contraltare emotivo della società contemporanea:

«Se la chiesa avesse accettato di non essere niente più che il polo «animato» contrapposto alla mancanza d'anima, sarebbe stata dimentica di se stessa: sarebbe diventata infatti solo un piacevole complemento del capitalismo, un istituto sanitario per curare i dolori della libera concorrenza, la gita domenicale, o la vacanza estiva, dell'uomo metropolitano.»[16].

Il rischio che Schmitt individua nella situazione contemporanea è quello di lasciarsi ingabbiare nello schema dualistico

15. È interessante notare come a questo proposito Schmitt ci dia un esempio della forza analitica della "teologia politica", intesa qui sul piano della "sociologia dei concetti giuridici": la società capitalistica è dominata dal primato del privato (proprietà privata, iniziativa privata, diritto privato) e dalla dissoluzione della sfera pubblica in una sfera di garanzia dell'esercizio dei diritti dei privati. Questo processo di privatizzazione della sfera pubblica è un processo teologico-politico: lo sviluppo della politica è storicamente e strutturalmente relativo a quello della religione: «Storicamente, la "privatizzazione" comincia dal fondamento, cioè dalla religione. Il primo diritto individuale, nel senso dell'ordinamento sociale borghese, era la libertà religiosa; e questa resta l'inizio e il principio di tutto quel catalogo di diritti di libertà - di fede e di coscienza, di associazione e di riunione, di stampa, di commercio e di industria - che si è sviluppato in seguito. Ma ovunque si collochi la dimensione religiosa, questa dimostra sempre la propria efficacia assorbente ed assolutizzante, e quando la religione è privata, allora, di rimando, il "privato" vien santificato religiosamente.»(*ivi*, p. 38 (tr.it.cit., p. 57)). Il parallelo con il procedimento weberiano del saggio sull'etica protestante è qui abbastanza evidente.

16. *Ivi*, p. 16 (tr.it.cit., p. 40).

dominante che ha separato materia e forma, natura e ragione, reale e ideale, corpo e spirito, tecnica e umanità. Questo schema separa i due poli annullandone le interrelazioni e perdendo di vista la reale concretezza della vita nel suo sviluppo storico: nella storia non vi è materia senza forma, realtà senza idee, natura non toccata dalla mano e dalla cultura dell'uomo. Si tratta quindi da un lato di essere consapevoli della polarità e dunque della irriducibilità reciproca dei due elementi la cui tensione è la fonte stessa della vita e della storia, dall'altro di ricercarne la comune origine, l'analoga struttura. Non vi è sintesi hegeliana perché l'uomo è sempre *dentro* la tensione e il contrasto e non può astrarre da esso e ascendere al punto di vista dell'assoluto; vi è solo perenne sforzo di ermeneutica del reale, di scoperta della polarità, di ordinamento del magma, di incarnazione dell'ideale, di professione dei due contrari. In questo senso non ci si deve appiattire su di un polo, ma occorre tentare di governare questa polarità.

La cultura contemporanea nelle sue versioni politiche del liberalismo e del socialismo, che hanno comune radice culturale nel metodo tecnico-scientifico, ha trasformato il mondo in un immenso meccanismo e si culla ingenuamente nell'illusione che la perfezione delle macchine possa da sé risolvere ogni contrasto e governarsi da sola purché liberata da ogni pretesa dei rappresentanti del potere pre-scientifico: i giuristi e i politici, portatori di concezioni arbitrarie. È questo l'affermarsi del primato dell'economia sulla politica e della convinzione che il mondo economico possa da sé realizzare l'armonia e l'unità degli interessi. Il pensiero scientifico e il mondo economico avocano a sé il monopolio della razionalità e condannano ogni altra istanza, religiosa o politica, all'arbitrio e all'irrazionalità. Ma la razionalità scientifico-economica non è l'unica razionalità, né è una razionalità capace di ordine e governo essendo puramente strumentale e dunque impotente a individuare i fini, la direzione di un processo storico. Anzi lasciata a se stessa si dimostra irrazionale e anarchica, pronta a mettersi al servizio di qualsiasi esigenza: «La tecnica moderna si pone semplicemente al servizio di qualsivoglia bisogno. Nell'economia moderna, ad una produzione estremamente razionalizzata corrisponde un consumo completamente irrazionale. Un meccanismo meravigliosamente razionale obbedisce ad ogni tipo di istruzioni, sempre con lo stesso vigore e con la stessa preci-

sione, che la domanda concerna camicie di seta, gas tossici o qualunque altra cosa»[17].

Ad un più attento esame la razionalità del mondo della produzione si dimostra così priva di un proprio progetto e di una propria finalità; essa è puro strumento e, tuttavia, rispetto agli strumenti passati essa contiene la caratteristica di poter funzionare da sé: in questa sua potenza autonoma rispetto al governo umano sta il suo aspetto spaventoso, la sua potenziale demonicità e per questo essa è stata paragonata da alcuni scrittori all'Anticristo[18].

L'economico è dunque l'assolutamente *oggettivo*, l'impersonale, ciò che sembra poter garantire l'assoluta imparzialità e neutralità. In questo senso tra razionalità economica e cattolicesimo vi è un'opposizione irriducibile perché il cattolicesimo esprime invece nel suo massimo grado la personalità e soggettività del governo della storia: il tempo non è governato da oscure potenze oggettive, ma dall'azione di un Dio che non è entità astratta ma persona. La razionalità oggettiva e strumentale dell'economia e della tecnica non è dunque l'unica né la più autentica razionalità. Anche il cattolicesimo ha una sua razionalità che è di tipo eminentemente giuridico: la sua razionalità sta nel suo aspetto istituzionale. Il cattolicesimo dà veste istituzionale alla fede, non lascia la religione al dominio dello spontaneismo, ma la ordina, la "razionalizza"[19]. Questa razionalizzazione non è una funzionaliz-

17. *Ivi*, p. 20 (tr.it.cit., p. 43).

18. Schmitt ha in mente soprattutto il libro di R.H. Benson, *The Lord of the World*, London 1907; tr. it. *Il padrone del mondo*, Reggio Emilia 2a ed. 1979; ma, accanto al nome di Benson, Schmitt cita anche Cortés, Veuillot, Bloy.

19. In questo punto Hugo Ball vede giustamente emergere la stessa tematica delle opere precedenti, ossia il contrasto razionale-irrazionale e lo sforzo della razionalità di dare forma all'irrazionale senza eliminarlo, giacché è da esso che attinge vita. In questa prospettiva la razionalità della chiesa cattolica è un modello particolarmente interessante in quanto essa dà forma all'irrazionale sia verso il basso che verso l'alto: verso il basso in quanto ordina e istituzionalizza l'esperienza religiosa altrimenti magmatica e anarchica, verso l'alto in quanto dà forma dogmatica al mistero della fede. La razionalità contiene in sé un duplice movimento che è, come vedremo, il tipico movimento della rappresentazione, e fa così da ponte tra le due sponde della realtà: «La *ratio* - commenta Ball - è il ponte tra un Dio concreto e un popolo concreto, e non come nelle opere cosiddette razionalistiche, il ponte tra una filosofia scettica e astratta e una realtà demoniaca» (H. Ball, *Carl Schmitts politische Theologie*, cit., p. 114). In questo modello schmittiano di razionalità Ball vede l'eredità del tomismo: si tratta di

zazione produttiva, ma un ordinamento della realtà tale da garantire la permanenza della autenticità della verità nel mutare degli eventi e delle persone. Questo processo di istituzionalizzazione culmina nella concezione del sacerdozio come *officium*: non l'affermazione spontanea del carisma ma il suo riconoscimento formale costituisce il fondamento della dignità del sacerdozio[20].

La chiesa si fonda così sulla purezza della forma istituzionale e non sulle capacità personali del materiale umano, e tuttavia ciò non significa che il sacerdozio sia una funzione impersonale perché tramite la consacrazione esso si fonda sul sacerdozio personale di Cristo. Il sacerdote è rappresentante della persona di Cristo, non un funzionario della chiesa impersonale. Il rapporto della chiesa con la realtà, con l'umanità, con la materia, non è dunque un rapporto di formalizzazione astratta, di manipolazione, di integrazione a forza del movimento della storia nella rigidità di alcuni schemi prefissati. È piuttosto un'azione creatrice che si fonda sulla realtà così come sull'idealità facendole convergere. La forza creatrice del cattolicesimo «riposa nell'umano e, insieme, nello spirituale e, senza trascinare violentemente alla luce l'oscurità irrazionale dell'anima umana, le fornisce una direzione»[21].

In questa razionalizzazione sta la strutturale "politicità" del cattolicesimo: l'essenza del politico è qui individuata da Schmitt nella forma, ossia in questo processo di ordinamento del reale. Non si tratta di un puro e semplice governo delle forze, di una tecnica intesa in senso machiavellico, ma più profondamente della realizzazione di un ordine, dell'incarnazione di un'idea: «Politico, infatti, non significa qui la manipolazione e il dominio di certi fattori di potenza, sociali e internazionali, come vuole il concetto machiavellico che, isolando un singolo momento esteriore della vita politica, la riduce a semplice tecnica. Nessun sistema politico può durare, anche soltanto per una generazione, con la sola tecni-

una razionalità che custodisce l'irrazionalità del dogma cercando di mostrare come la sovrarazionalità della fede non significhi necessariamente antirazionalità, e che utilizza tutte le forze della filosofia per delimitare gli ambiti e le relazioni tra teologia e filosofia, tra sacro e profano (cfr. *ivi*, p. 113).

20. «...dal fatto che l'ufficio è reso indipendente dal carisma, il sacerdote riceve una dignità che pare astrarre interamente dalla sua persona concreta» (C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., pp. 19-20 [tr.it.cit., p. 42]).

21. *Ivi*, p. 20 (tr.it.cit., p. 43).

ca della conservazione del potere. Al "politico" inerisce l'idea, dato che non c'è politico senza autorità, né c'è autorità senza un *ethos* della convinzione»[22].

Questa visione del politico appare particolarmente importante nella chiarificazione del pensiero schmittiano. Nello scritto del 1927 *Der Begriff des Politischen* Schmitt avanzerà la sua famosa tesi che l'essenza del politico sta nella relazione tra amico e nemico. Isolando la teoria dell'*amicus-hostis* dal contesto del pensiero schmittiano si giunge a ritenere che egli identifichi la politica con la mera conflittualità, con la scissione tra parti, con la guerra, in contrapposizione a una visione della politica come ricerca di unità, come mediazione, conciliazione e così via. In realtà si ripresenta qui lo stesso problema che avevamo incontrato a proposito della decisione e del suo rapporto con la norma. In Schmitt vi è di certo l'affermazione vigorosa dell'imprescindibilità della decisione ed anzi del suo valore costitutivo della vita sociale, ma ciò non significa che il momento normativo sia del tutto ignorato o messo da parte: decisione e norma sono momenti della polarità che costituisce l'ordine giuridico. Così nella politica il momento conflittuale è momento imprescindibile di creazione dell'unità e dell'ordine. Ma tale conflittualità, benché appartenga alla sfera esistenziale dell'uomo e giunga fino alla sua più esasperata radicalizzazione, cioè alla possibilità dell'eliminazione del nemico, non è una conflittualità puramente animale, ma è una conflittualità in nome di un'idea, di un ordine, di una forma, o, per meglio dire, in nome della propria tensione ad imporsi come portatori di un ordine, di una forma della società. In questo senso si può comprendere l'affermazione schmittiana «al politico inerisce l'idea», nel senso che ogni esistenza è portatrice di un'idea, di un progetto, aspira a darsi una forma e a dare una forma, a porsi cioè come autorità, cioè come personalità creatrice, nei confronti del reale. La politica, come momento di governo, di ordinamento formale, è dunque ineludibile, ed anche l'economia che pretende di fare a meno della politica, di governare senza di essa, è portatrice di una politica precisa ed instauratrice di un ordine che non sarà

22. *Ivi*, pp. 22-23 (tr.it.cit., p. 45).

solo economico. Nessun movimento storico può realizzarsi senza assumere una forma: «ogni ordine è ordine giuridico, ed ogni Stato è Stato di diritto»[23].

3. *La forza rappresentativa*

Dopo la *complexio oppositorum* e la razionalità giuridica e politica, il terzo elemento, che fa della chiesa cattolica un modello imprescindibile a cui riferirsi nella crisi dell'epoca moderna, è la sua "forza di rappresentazione":

«Nella sua capacità di forma giuridica sta uno dei suoi segreti sociologici. Ma la forza di attuare questa forma, come ogni altra, la chiesa la possiede solo in quanto ha la forza della rappresentazione. La chiesa rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico.»[24]

Emerge qui il tema della rappresentazione[25]: rappresentare per Schmitt significa rendere presente, presentificare e la forza rappresentativa della chiesa sta proprio nella sua capacità di rendere presente l'umanità così come la divinità, di rendere presente il "tutto". La rappresentazione si connette così all'Incarnazione che è il rendersi presente di Dio nell'umanità e nella storia e rimanda necessariamente alla dimensione visibile della chiesa che abbiamo visto esaminata in *Die Sichtbarkeit der Kirche*. Il rendere presente, la capacità di presentificare e di rendere visibile ciò che è invisibile, ma che pure è operante nel reale ossia il divino, è tipico della chiesa cattolica. Ed è questo render presente il divino

23. *Ivi*, p. 34 (tr.it.cit., p. 53).
24. *Ivi*, p. 26 (tr.it.cit., p. 47).
25. Il tema della rappresentazione sarà ripreso e sviluppato nella *Verfassungslehre*. Sul tema della *repraesentatio* da un punto di vista teologico a partire dalla "rappresentanza" di Cristo (*Stellvertretung*) si veda D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"*, Stuttgart 1965; tr.it. *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, a cura di G. Penzo, Brescia 1970. Benché Schmitt distingua la rappresentazione (*Repräsentation*) dalla rappresentanza (*Stellvertretung*), nel testo della Sölle molte tematiche della rappresentazione si trovano ricondotte alla *Stellvertretung* di Cristo.

che le dà la capacità di ordinare il reale, di organizzare l'umano, di dare forma al mondo, di assegnare senso alle cose altrimenti disperse. È questo irrompere nella storia del divino, dell'ideale, che sottrae le cose alla relatività e alla dispersione e fa ritrovare ad esse ordine e forma.

Se questo è il senso della rappresentazione allora è possibile anche cogliere perché «dalla grande rappresentazione derivano spontaneamente forma, figura e simbolo visibile»[26] e, infine, il linguaggio. *Forma, figura, simbolo visibile e linguaggio* divengono così canali attraverso cui la rappresentazione si esprime e si comunica, strumenti attraverso cui le cose vengono definite, assumono i contorni, trovano il loro posto, ricevono un significato e un nome che le denota. Ma se questa capacità figurativa, simbolica, linguistica è tipica della rappresentazione, è facile cogliere come la rappresentazione sia intrinsecamente connessa alla dimensione personale: attività simbolica e linguaggio sono tipici strumenti di un universo personale, non di un mondo di pure cose[27]. Rappresentare, rendere presenti non è semplicemente "stare per altri": ciò potrebbe essere fatto anche da una cosa; né semplicemente "fare per altri": ciò potrebbe essere fatto anche da una macchina. Si tratta piuttosto di "impersonare": il rappresentante non si limita a stare o a fare per altri, nel senso di svolgere una funzione, ma - più profondamente - è ciò in cui il rappresentato è realmente presente. Nel rappresentante il rappresentato è presente, ed è proprio per questo che il rappresentante è in qualche modo "responsabile" della presentificazione dell'ideale, cosa che una cosa o una macchina non possono essere.

È grazie a questa reale presenza che la rappresentazione può svolgere il proprio ruolo: il rappresentante diviene così un *medium* tra l'ideale e il reale, esso rende visibile l'invisibile, ossia la pura forma, e il reale può ritrovarsi in esso. La rappresentazione ha così due direzioni: verso l'alto è aperta al divino in quanto in essa è presente l'ideale, l'altro, l'invisibile; verso il basso invece il mondo, il destinatario, ritrovando, nella pura forma, se stesso e il proprio ordine, significato e nome, si immedesima e si identifi-

26. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., p. 30 (tr.it.cit., p. 51).
27. Ritorna qui il legame tra rappresentazione e persona che abbiamo trovato in *Der Wert des Staates* e che richiama il nesso hobbesiano tra i due termini.

ca nella rappresentazione. E' questa dialettica di impersonificazione e di immedesimazione del destinatario che lega indissolubilmente la rappresentazione alla personalità: «Solo una persona può rappresentare in senso eminente e appunto una persona dotata di autorità - ciò che segna la differenza rispetto al semplice "stare per altri" -, oppure un'idea che, non appena viene rappresentata, parimenti si personifica»[28].

Capacità rappresentativa significa dunque capacità di dare forma al potere e di esprimere l'autorità e in questo senso il cattolicesimo è eminentemente giuridico e politico. Nell'universo rappresentativo «vive l'idea politica del cattolicesimo, con la sua forza capace di dar vita alla triplice grande forma: la forma estetica della dimensione artistica, la forma giuridica del diritto e infine il glorioso splendore di una forma di potere storico-mondiale»[29]. Inoltre la rappresentazione, tipica del momento istituzionale, esprime la tendenza all'eternità, la capacità di durare, di sottrarsi allo scorrere del tempo. In quanto la rappresentazione presentifica l'eterno nel tempo, essa anticipa in certo modo l'escatologia e la pienezza dei tempi[30]. La capacità di durare nel tempo da parte dell'istituzione non sta tanto nella cristallizzazione di determinati rapporti storici, ma nella capacità di rendere presente l'eternità nel tempo. La "durata" non è qui l'accumulo di tempo sul piano quantitativo, ma la capacità di esprimere una qualità diversa dell'essere. Per questo l'eliminazione di ogni relazione con l'eter-

28. *Ivi*, p. 29 (tr.it.cit., p. 50).

29. *Ivi*, p. 30 (tr.it.cit., p. 50). Sul tema della "gloria" in questo saggio schmittiano, si veda G. Nardone, *La gloria della forma*, in "Il Mulino", 35 (1986), pp. 527-535.

30. Si veda quanto scrive Hugo Ball: «L'escatologia è legata in modo strettissimo al problema della rappresentazione così come Schmitt lo delinea. La *repraesentatio* nasce dall'aspirazione alla durata e alla definitività [...] La rappresentazione istituzionale è la presentificazione dell'immortalità, della durata. Essa dà al cattolicesimo romano quel "*pathos* dell'autorità" che Schmitt indica come la forza politica, quella dignità e superiorità sopra la contingenza politica e sociale» (H. Ball, *Carl Schmitts politische Theologie*, cit., p. 114). L'interpretazione di Ball della rappresentazione come momento escatologico è particolarmente interessante, giacché introduce nel pensiero schmittiano questa dimensione altrimenti assente o presente solo in modo negativo (in particolare nel tema, già incontrato e successivamente sviluppato, della venuta dell'Anticristo). Occorre però tenere presente che se nella rappresentazione può essere presente il tema della "durata" e dell'"eternità", manca però quello dell'"attesa", del "non ancora" che caratterizza in senso pieno la dimensione escatologica.

nità da parte di una società mette in forse la possibilità stessa della sua durata storica, come è testimoniato dallo sviluppo della società contemporanea.

Ebbene, il dramma dell'età moderna, e in esso la crisi dello stato moderno, è dovuto all'emergere del pensiero economico e dell'universo tecnico. Nella società capitalistica si assiste a un processo inverso a quello della rappresentazione: mentre la rappresentazione era un "rendere presente" l'idea, qualcosa di trascendente al reale, la società capitalistica "rende assente" ogni idea, dissolve ogni riferimento esterno al processo produttivo neutralizzandolo. La rappresentazione impersonava, il pensiero economico spersonalizza, oggettivizza e rende ogni cosa anonima. La rappresentazione dava vita ad una società cetuale in cui ognuno trovava il proprio ordine, nella società capitalistica ogni appartenenza è dissolta nell'interscambiabilità delle funzioni. All'idea di rappresentazione il pensiero economico sostituisce quella di "precisione tecnica": il potere non appartiene più a chi ha la forza di rappresentare l'idea, di dare ordine e forma alle cose, ma a chi esegue con maggiore perfezione le funzioni rese necessarie dalla produzione.

Benché la società borghese porti con sé l'eliminazione della rappresentazione, tuttavia il sistema politico che essa ha creato, ossia il parlamentarismo, si fonda sul "principio rappresentativo". Questo sistema secondo Schmitt è un sistema transitorio: da un lato esso rifiuta ogni rappresentazione di un potere o autorità dall'alto, sostituendo a questa la "rappresentanza" popolare dal basso; dall'altro i rappresentanti conservano una certa autonomia rispetto ai mandanti: «Ciò significa che nella personificazione del popolo e dell'unità del parlamento come suo rappresentante c'è una *complexio oppositorum* almeno dal punto di vista ideale: infatti la molteplicità degli interessi e dei partiti è pensata in modo tendenzialmente unitario, in via rappresentativa e non economica»[31].

Anche se il principio rappresentativo del parlamentarismo si colloca su un piano diverso rispetto al principio di rappresentazione dell'autorità personale e ne porta con sé la negazione, esso conserva al proprio interno la tensione a riprodurre - anche se

31. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., p. 36 (tr.it.cit., p. 55).

ormai sul piano dell'immanenza - un'istanza trascendente. Il potere politico è qui del tutto immanente al popolo e tuttavia il parlamento conserva una sorta di "trascendenza" rispetto ai singoli elettori: il parlamento è rappresentante degli elettori ma al tempo stesso è rappresentante dell'"unità" del popolo che è una grandezza ideale più che storica, è la totalità del popolo, non la somma degli individui. È chiaro che questa "trascendenza" non è propriamente tale, ma può meglio definirsi come "ulteriorità", come alterità irriducibile, in quanto non esprime un elemento extrastorico, ma una grandezza storica quale quella del popolo, storica benché costantemente irriducibile alle proprie oggettivazioni. E tuttavia proprio in questa sua irriducibilità essa rappresenta, nell'epoca dell'immanenza, una sorta di residuo ineliminabile, di allusione insopprimibile, di rimando alla trascendenza.

Da questo punto di vista il parlamentarismo si colloca come un momento di transizione in quanto conserva dentro di sé questo residuo di trascendenza. Chi giunge invece alla radicale immanentizzazione portando la logica del pensiero economico fino alle sue estreme conseguenze e operando così una radicale dissoluzione del politico è, secondo Schmitt, il sistema proletario dei consigli: qui la rappresentanza è rappresentanza non di un'unità ideale del popolo, ma della concreta realtà dei produttori e i rappresentanti sono rigidamente dipendenti dall'espressione di questi interessi, tanto che il loro mandato è "imperativo" e costantemente revocabile. In questo primato dell'economico sposato alla moderna civiltà industriale delle macchine sta la discontinuità più piena rispetto alla tradizione: tecnica e macchine non hanno tradizione, né storia, vivono nell'assoluto presente e sono dunque strumenti assolutamente rivoluzionari. È merito di Marx aver colto questa potenza rivoluzionaria della tecnica, ma, avverte Schmitt, «una società esclusivamente fondata sul progresso tecnico sarebbe di conseguenza completamente rivoluzionaria; ma ben presto si autodistruggerebbe, insieme alla propria tecnica»[32]. Se il pensiero economico conservava ancora alcuni concetti giuridici (il possesso, il contratto), pur avendoli relegati nella sfera privata e dunque avendo tolto loro ogni rilievo pubblico e politico, la tecnica è pura neutralità, priva di qualsiasi contenuto.

32. *Ivi*, p. 38 (tr.it.cit., p. 57).

Da questa visione emerge dunque una sorta di processualità che si renderà evidente nello scritto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in cui lo sviluppo storico dell'età moderna viene descritto come il succedersi di epoche diverse organizzate attorno ad un centro ordinatore: dalla teologia alla metafisica, alla morale, all'economia, fino alla tecnica.

Se la tecnica rappresenta il fulcro potenziale della società futura, il mondo attuale è governato dalla logica economica, una logica che, come abbiamo visto, si fonda sulla dissoluzione del pubblico, del politico e sul trionfo della privatizzazione. Dissoluzione del politico, rifiuto della rappresentazione, negazione dell'autorità personale por-tano la società fondata sull'economico a un contrasto insanabile con il cattolicesimo: il giudizio di Schmitt su questo punto non ammette repliche: «È impossibile una riunificazione fra la Chiesa cattolica e l'odierna forma dell'industrialismo capitalistico. All'alleanza di trono e altare non seguirà quella di ufficio e altare, né quella di fabbrica e altare»[33]. Se il liberalismo si fonda sul privato, il cattolicesimo è invece un fatto pubblico, come attesta la chiesa cattolica che è l'erede della tradizione giuridica dell'impero romano.

4. *Chiesa e stato*

Riemerge qui il parallelo tra teologia e giurisprudenza presente nella *Politische Theologie*: sia il cattolicesimo che la giurisprudenza sono capaci di dare forma al reale nella sua contraddittoria multiformità. La loro specificità sta nell'ordinare, nell'istituire un ordinamento concreto quasi indipendentemente, potremmo dire, dal contenuto politico concreto, dall'apparato di potere che è emerso dalla storia come dominante. Cattolicesimo e giurisprudenza conservano questa capacità ordinatrice sia nei confronti della reazione così come della rivoluzione. Questo parallelo non significa tuttavia identità, tra cattolicesimo e giurisprudenza vi è appunto "analogia" - parola chiave della teologia politica - e dun-

33. *Ivi*, p. 33 (tr.it.cit., p. 53). La chiesa in quanto *complexio oppositorum* dovrebbe poter abbracciare in sè ogni ordine e dunque anche quello capitalistico, ma - sembra dire Schmitt - quello capitalistico non è un ordine ma la negazione di esso e per questo risulta incompatibile con il cattolicesimo.

que identità-diversità:

«..nonostante tutta questa affinità per quanto concerne la forma, il cattolicesimo va molto più in là, proprio perché rappresenta qualcosa di diverso e di maggiore rispetto alla giurisprudenza laica, e cioè non solo l'idea della giustizia, ma anche la persona di Cristo. Così il cattolicesimo arriva a pretendere di avere un proprio potere ed una propria dignità; può trattare con lo Stato come controparte parimenti legittima, e può pertanto creare un nuovo diritto, mentre la giurisprudenza laica è soltanto l'applicazione mediata di un diritto già vigente».[34]

Ci troviamo qui di fronte ad uno dei nodi della teologia politica. Posto che lo stato riproduce la mediazione tra l'ideale e il reale in modo analogo a Cristo e alla chiesa, occorre però riconoscere che questa sua opera di mediazione, pur essendo secolarizzazione di quella, non la esaurisce, né è in grado di sostituirla del tutto. La chiesa rappresenta la persona di Cristo nella sua eterna divinità, lo stato rappresenta solo un'idea la quale, se è trascendente rispetto alla realtà concreta, emerge tuttavia dalla storia: l'idea di giustizia è eterna quanto al suo rimandare a un ordine divino (permanente o perduto che sia), ma è temporale quanto al suo emergere dentro e in forza delle dinamiche storiche. Lo stato riproducendo la mediazione originaria non la esaurisce mai, la "rende visibile", la secolarizza, la rappresenta: realizza la giustizia, ma non la crea in senso eminente. È mediazione, ma, in quanto mediazione relativa, lo stato ripete la logica del divino solo come esecutore, non come creatore[35].

Rispetto alla storicità, relatività e particolarità dello stato moderno, la chiesa rappresenta non solo l'istanza spirituale di fronte a quella temporale, ma l'istanza eterna e universale: in essa non si incarna solo l'idea astratta della giustizia, ma la persona di Cristo,

34. *Ivi*, p. 41 (tr.it.cit., p. 59).

35. La superiorità della chiesa rispetto allo stato quanto alla propria forma politica in forza del suo particolare rapporto con la verità non è una superiorità sul piano storico concreto: negli scritti successivi Schmitt sottolineerà come lo stato rappresenti un modello giuridicamente superiore rispetto a quello realizzato dalla chiesa in età medievale. Mentre l'ordine istituito dalla chiesa era ancora dipendente da motivazioni morali e ciò poteva portare in taluni casi ad usare del diritto per squalificare l'avversario (sarà questo - come si vedrà nell'analisi di *Der Nomos der Erde* - il caso della teoria della "guerra giusta"), l'ordine istituito dallo stato, essendo puramente giuridico, riusciva ad evitare ogni criminalizzazione dell'avversario rappresentando così un netto progresso civile.

il Giusto. La giustizia di Cristo, benché crocifissa dal mondo, è la giustizia che regna, governa, e regge le sorti del mondo; il Giusto è anche il potente, il Glorioso. In Cristo giustizia e potere si conciliano e si identificano. Certamente nella realtà temporale e mondana giustizia e potere si trovano spesso in antagonismo, ma il porre tra essi un radicale dualismo[36] significherebbe di nuovo smarrire il senso della complessità, della totalità, significherebbe ridurre il cattolicesimo a uno dei due poli, trasformarlo in "parte", negarne la portata universalistica: «Nella dimensione temporale la tentazione del Male, che è presente in ogni potere, è senza dubbio perenne, e l'opposizione fra bene e potere è superata, senza residui, soltanto in Dio; tuttavia, il volersi sottrarre a quell'opposizione, rifiutando ogni potere mondano, sarebbe la peggiore inumanità»[37].

La chiesa cattolica, rappresentando la persona di Cristo, rappresenta in sè la conciliazione dell'antagonismo bene-potere, diritto-forza che appare dominare l'età e la cultura moderna: in essa la giustizia non è condannata alla sconfitta nel mondo, non è costretta a fuggire il potere, ma è consegnata allo splendore e alla gloria. Il potere è ricondotto a se stesso, non è più semplice mezzo, privo di intenzionalità, disponibile ad ogni uso e finalità, forza bruta neutrale che il male volge facilmente a sé: ritorna nell'orizzonte dell'essere[38].

Schmitt non vuole dunque proporre la chiesa come modello storico: essa resta nella sua dimensione eterna e universale su di un altro piano. Il voler realizzare sul piano storico l'universalità della chiesa, ossia il suo dominio temporale su tutto il creato, è per Schmitt una tentazione satanica, giacché è proprio dell'Anticristo il fare della terra un unico dominio. E tuttavia nel suo essere *complexio oppositorum*, presente nel mondo, la chiesa funziona come una sorta di idea regolativa, di modello formale cui ispirarsi pur nella diversità sopra sottolineata. "Ripetere la media-

36. Schmitt cita Dostoevskij quale assertore di questa inconciliabilità terrena tra giustizia e potere.

37. *Ivi*, p. 44 (tr.it.cit., p. 62).

38. Di nuovo emerge a questo proposito il parallelo con il pensiero di Guardini e con la concezione del potere che questi svilupperà soprattutto negli scritti del secondo dopoguerra: si veda in particolare R. Guardini, *Die Macht*, Würzburg 1951; tr.it. *Il potere*, Brescia 1954.

zione della chiesa" non significa perciò fare dello stato alcunché di divino, di eterno e di universale, ma ripetere sul piano politico l'opera di dare forma alla realtà a partire da un'idea[39].

In ogni caso è importante notare come Schmitt sottolinei unicamente la dimensione del Cristo vittorioso e conseguentemente della "chiesa trionfante", e tralasci la figura del Cristo sofferente e crocifisso. Certamente Cristo ricapitola in sé tutte le cose ed ogni potere e dunque supera ogni opposizione, ma opera questa riconciliazione non attraverso un governo diretto del mondo bensì solo attraverso la sconfitta mondana e il sacrificio di sé. Conseguentemente la rappresentazione della chiesa che Schmitt descrive è unicamente quella della chiesa "trionfante", della chiesa che ordina la realtà attraverso la dimensione giuridica e istituzionale[40].

Per questo suo legame con l'essenza del diritto e della politica, la chiesa cattolica appare a Schmitt nella crisi dello stato moderno, come l'ultima custode della civiltà occidentale. L'emergere della società capitalistica ha sostituito al diritto e alla politica la dialettica economica tra classe borghese e proletariato, ma non è tanto questo conflitto che sembra preoccupare Schmitt. Il pericolo decisivo gli appare piuttosto determinato dalla possibile alleanza tra "proletariato industriale metropolitano" e "spirito russo", dall'egemonia che la Russia dopo la rivoluzione d'ottobre può esercitare sulle masse europee. Ciò che Schmitt teme non è tanto il marxismo che egli giudica tutto sommato come un prodotto in-

39. A sottolineare nel pensiero di Schmitt questa distinzione di livello tra chiesa e stato, è in particolare Hans Barion nei suoi saggi (cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit. e *Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber, *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin 1968, vol. I, pp. 13-59). Secondo Barion la chiesa, in quanto portatrice della forma politica per eccellenza, non è tenuta a decidere politicamente. A questo sono tenuti invece i soggetti politici, ossia gli stati. Stato e chiesa si collocano dunque su due piani diversi, quello dell'eterno e quello della contingenza storica. Barion sottolinea come *Römischer Katholizismus* vada letto parallelamente a *Der Begriff des Politischen*: mentre lo stato è costretto a decidere politicamente cioè ad entrare nella dialettica amico-nemico, la chiesa può restare invece sul piano dell'universalità. Nonostante alcuni aspetti discutibili dell'interpretazione di Barion (si vedano le osservazioni che lo stesso Schmitt farà a questo proposito nella *Politische Theologie II*), mi pare però che la distinzione di piani da lui affermata sia ben presente nella prospettiva di Schmitt.

40. Solo dopo la seconda guerra mondiale in Schmitt si affaccerà, anche se solo per accenni, la dimensione del Crocifisso e la forma del martirio.

terno alla cultura occidentale, quanto piuttosto l'emergere dello spirito russo cioè dello spirito anarchico tipico della cultura russa (non solo di Bakunin, ma anche di Dostoevskij) di fronte al declino, al tramonto dell'Occidente.

In questo scontro che, come abbiamo visto rievoca l'epico scontro di metà Ottocento, il compito della chiesa cattolica non è quello di schierarsi dalla parte del liberalismo o dalla parte del socialismo: entrambe queste correnti sono figlie di quel pensiero economico che è estraneo e irriducibile al cattolicesimo. Non si tratta di questo, chiunque vinca questo scontro, la chiesa cattolica ha la capacità di sopravvivere: «*Sub specie* della sua "durata", che a tutto sopravvive, non importa che su questo punto la chiesa cattolica si decida, anche a tale riguardo essa sarà la *complexio* di tutto ciò che sopravvive. Essa è l'erede»[41]. Non si tratta dunque di schierarsi per una corrente politica o per un'altra, ma dalla parte della politica contro l'anarchia, dalla parte dell'ordine contro il disordine. Questa scelta che sta di fronte alla chiesa trova secondo Schmitt un'anticipazione simbolica nel conflitto tra Mazzini e Bakunin nel corso dell'Ottocento: in

41. C. Schmitt, *Römischer Katholizismus*, cit., p. 52 (tr.it.cit., p. 69). Su questo problema del rapporto tra la chiesa e il sistema politico e sull'esistenza o meno di un'affinità tra la chiesa e una forma politica determinata, si veda il saggio di Hans Barion che si ispira esplicitamente a questo lavoro di Schmitt (cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit.). A proposito di questa affermazione schmittiana per cui la chiesa non è tenuta a decidersi per l'una o l'altra forma politica, così commenta Barion: «Essa [la chiesa] può sottrarsi senza alcuna difficoltà dottrinale alla decisione politica, perché essa non ha nessun ideale politico, ma solo dei fini politici [ossia la garanzia da parte dei regimi politici della propria libertà e dei propri diritti]; solo una visione del mondo, che non sia in alcun modo consapevole della caducità di questo mondo, finisce per tradursi sul piano politico in un ideale e si trova con questo costretta a decidere per esso o contro di esso»(*ivi*, p. 162). Data la sua trascendenza e la storicità e la relatività di ogni ordinamento umano, la chiesa cattolica può convivere con ogni sistema politico che le consenta di agire liberamente, il che significa, con ogni sistema in cui i diritti della chiesa siano riconosciuti costituzionalmente, e dunque in modo irreversibile. Al filo conduttore delle riflessioni di Barion, si ricollega anche Ben Van Onna, *La désintégration du Catholicisme politique. Essai pur comprendre l'évolution de l'attitude du catholicisme face à la société bourgeoise*, in *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, a cura di M. Xhaufflaire, Tournai 1974, pp. 155-177, che, alle pp. 162-165, presenta un'analisi di *Römischer Katholizismus*.

42. Ricollegandosi alla conclusione di *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* mi sembra che il richiamo a Mazzini da parte di

questo scontro il cattolicesimo, erede dell'Occidente, non può che stare dalla parte dell'Occidente[42], contro lo spirito del bolscevismo[43].

Questo sfondo di una sfida epocale colloca il saggio di Schmitt al di sopra di ogni letteratura apologetica. A Schmitt non interessa difendere qui il ruolo o i diritti della chiesa né affermare il dovere della politica di rifarsi alla religione come a propria giustificazione[44]. Se egli vede nella chiesa un referente politico a livello ideale ciò non significa che egli riproponga un ruolo politico della

Schmitt significhi genericamente il richiamo all'Occidente piuttosto che al liberalismo, e, nel caso specifico, allo spirito nazionale.

43. «Ogni forma di stato può esser riconosciuta come legittima dalla chiesa, eccetto una, la non-forma politica dell'anarchia. Carl Schmitt richiama giustamente all'attenzione in questo caso, come, rispetto a Bakunin, Mazzini sia vicino all'ideale politico cattolico.» Così H. Hefele, *Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben* in "Abendland", 2 (1927), 4, pp. 195-197 (qui a p. 195). L'articolo di Hefele non è una recensione al saggio di Schmitt ma offre considerazioni più generali sul problema del rapporto tra cattolici e politica sul quale altri articoli nella stessa rivista si soffermano. Benché esprima opinioni diverse da Schmitt (ad esempio là dove afferma che «la chiesa ha a che fare con la politica, con la materia politica come tale solo *ratione peccati*») Hefele così valuta il saggio di Schmitt: «negli ultimi anni il problema politico del cattolicesimo è stato affrontato nel modo teoreticamente più significativo dallo scritto davvero intelligente e pieno di spirito, anche se troppo poco preso in considerazione, *Römischer Katholizismus und politische Form* di Carl Schmitt».

44. Così sembra intendere H. Port quando scrive, a proposito del saggio di Schmitt: «Il cattolicesimo porta in sé il punto chiave di tutti gli altri ideali politici: Dio» e ancora: «Non vi è politica sana senza la roccia granitica della religione. E questo è il segreto della forza politica del cattolicesimo.»(H. Port, *Römischer Katholizismus und politische Form. Eine Betrachtung über die religiöse Grundlage in der Politik und Wirtschaft*, in "Gelbe Hefte", 2 (1925), 1, pp. 451-456, qui a p. 454).

45. Così invece intendono alcuni tra i primi recensori di questo lavoro di Schmitt: cfr. ad esempio, F. Sternthal, *Über eine Apologie der römischen Kirche*, in "Der neue Merkur", 7 (1921-1924), pp. 764-768. Sternthal in questa favorevole recensione del saggio di Schmitt («nessuno dovrebbe dire anche una sola parola sulla chiesa romana senza aver letto questo libretto»), pur concordando con l'analisi schmittiana si domanda però, sul piano storico concreto, se effettivamente la chiesa che rappresenta Cristo sia in grado di svolgere il compito di difendere la tradizione europea e se i valori che essa è chiamata a custodire siano davvero da difendersi. Sternthal si dice d'accordo sulla necessità di ritrovare un'autorità politica capace di imporsi con pienezza, ma dubita che questa possa essere la chiesa cattolica posto che non tutti gli uomini ormai in Europa si riconoscono in essa. Né possono esprimere quest'autorità, secondo il recensore, i gruppi nazionalistici come i fascisti o i nazionalsocialisti posto che questi, benché si presentino come restauratori dell'autorità, sono legati solo dalla brutalità. Sternthal nota ancora come lo spirito di Schmitt nei confronti del cattoli-

chiesa nella concretezza storica, né in sostituzione allo stato moderno né come istanza sovranazionale[45].

Non si tratta qui di un sogno restauratore[46]. Si tratta piuttosto della consapevolezza della crisi e forse dell'esaurirsi della creazione politica per eccellenza della storia occidentale, ossia dello stato, e della necessità di trovare un'istanza politica alternativa capace di salvare l'Europa dalla sfida delle altre potenze: insomma un *Katechon* che trattenga la venuta dell'Anticristo.

Il cattolicesimo interessa Schmitt come modello formale cui ispirarsi più che come contenuto positivo: ogni forma politica per poter instaurare un ordine concreto deve presentare questi requisiti di *complexio oppositorum*, di capacità rappresentativa, di trascendenza personale. Qui riemerge il nodo della teologia politica: l'analogia tra teologia e politica sta ad indicare il compito per l'istanza politica di ripetere ciò che l'istanza teologica ha operato. E tuttavia proprio qui sta il problema nel senso che, come abbiamo visto, vi è una differenza essenziale tra la chiesa e lo stato e cioè che la chiesa rappresenta la persona stessa di Cristo, ossia la verità trascendente fatta carne, mentre lo stato rappresenta solo l'idea della giustizia. Questa differenza diviene drammatica nell'età moderna, quando cioè lo stato subentra alla chiesa nella funzione di ordinamento della realtà sociale. Da un lato lo stato per essere autentica forma politica deve in qualche modo rappresentare la verità, dall'altro esso non può farlo perché la verità è divenuta inattingibile. Il decisionismo della chiesa - come dirà più tardi Schmitt - è un decisionismo relativo nel senso che presuppone un ordine e una volontà divina da applicare e dunque la chiesa attinge il diritto dal Creatore stesso; il decisionismo dello stato è invece puro in quanto non ha un ordine a cui appoggiarsi, ma deve in qualche modo istituirlo dal nulla. Lo stato può dunque funzionare solo fin tanto che permane ancora la verità ed esso può interpretarla: il Leviatano che sostituisce la chiesa conserva la verità che "Gesù è il Cristo". L'Occidente resta segnato da questa verità che ha consentito la nascita di una società razionalmente e

cesimo non rientri nella lettura apologetica, puramente difensiva, ma sia caratterizzato da un atteggiamento aggressivo. In secondo luogo posto che ciò che Schmitt vuole combattere non è una posizione razionale, ma un "sentimento" antiromano, Sternthal nota come lo stesso suo procedere sia antirazionalistico.

46. Come ha notato giustamente C. Galli, *Introduzione*, cit., p. 19.

giuridicamente ordinata. Nel momento in cui questa verità viene negata, o diviene inattingibile, il compito dello stato appare in tutta la sua tragica impossibilità.

Lo stato, come dirà Schmitt in *Der Nomos der Erde*, è il principale veicolo della secolarizzazione, ma - per così dire - può reggersi soltanto finché c'è qualcosa da secolarizzare, nel momento in cui tutto è stato secolarizzato - e non solo ogni verità ritenuta tale, ma, e questo è il punto, anche le condizioni di possibilità del darsi della verità - esso ha eroso le basi della sua stessa possibilità e di qui la sua crisi. Nella crisi dello stato riemerge dunque il problema della forma politica, dell'ordine politico e del rapporto tra verità e sistema politico. Ecco perché la chiesa cattolica torna ad essere modello: non certo perché essa possa tornare a svolgere il ruolo di ordinatrice della realtà come in epoca medievale - Schmitt è saldamente legato alla realtà del suo tempo e fra l'altro non nutre particolari nostalgie per il medioevo -, o perché essa possa esercitare un ruolo di guida spirituale dello stato o di arbitro dei conflitti internazionali. La chiesa è modello in quanto conserva la "memoria" dell'ordine e della forma, è "rappresentazione della rappresentazione"[47], e la sua presenza attuale è sfida alla ricostruzione di una nuova e adeguata forma politica.

A prima vista questo scritto schmittiano appare certo come uno scritto marginale nel contesto dell'intera sua produzione, associabile, per certi versi, solo all'articolo del 1917 sulla visibilità della chiesa. E così infatti è stato considerato sia dagli interlocutori a lui contemporanei, che dagli studiosi successivi[48]. Ciò è stato dovuto probabilmente al fatto che questo scritto è stato visto da

47. Cfr. *ivi*, p. 11.

48. A parte le recensioni già ricordate, non sono molte le tracce della recezione di questo saggio. Un accenno a questo scritto si trova in R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das problem der Staatsform* (1923), in Id., *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1955, pp. 68-88, in particolare p. 88. Anche nella letteratura critica questo è stato per molti anni ignorato o radicalmente frainteso: si veda su questo H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit., pp. 136-138. In questi ultimi anni vi è stata invece una maggiore attenzione nei confronti di questo scritto: si vedano, oltre alla citata introduzione di Carlo Galli all'edizione italiana, F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, cit., pp. 162-164; R. Fassa, *Etica e politica in Carl Schmitt*, in "Fenomenologia e società", 7 (1984), pp.100-125, in particolare, pp. 114 ss.; G. Duso, *La rappresentanza*, cit., pp. 131 ss.

parte dei giuristi e dei politologi come uno scritto prevalentemente apologetico e, da parte dei teologi, come un tentativo di riduzione del cattolicesimo all'elemento puramente giuridico[49].

In realtà la finalità apologetica non è certo l'intenzione prioritaria di questo scritto: in esso si tessono sì le lodi del cattolicesimo, ma ciò di cui veramente si parla è della forma politica. È questa che appare minacciata dallo sviluppo della società e della cultura contemporanea e non certo il cattolicesimo che invece vive in una dimensione di eternità. Ma proprio il fatto che l'oggetto principale dell'analisi di Schmitt sia la forma politica e non il cattolicesimo, consente di rovesciare anche la seconda critica, quella di parte teologica. L'accusa di voler ridurre il teologico al giuridico sarebbe almeno in parte giustificata se l'oggetto fosse appunto il cattolicesimo, se cioè l'intento di Schmitt fosse davvero quello di mostrare come il nocciolo del cattolicesimo sia costituito dalla sua forma istituzionale. Ma nel saggio di Schmitt c'è in realtà il processo inverso: non tanto quello di ricondurre il teologico al giuridico, ma all'opposto quello di mostrare il nocciolo teologico della forma politica, in coerenza dunque con la teologia politica fin qui elaborata.

49. Si veda su questo punto la critica di Ball: «...potrei definire Schmitt stesso come un razionalista sul piano dello stato e un irrazionalista sul piano teologico [...] Si può certamente trovare una contraddizione negli scritti schmittiani nel fatto che la forma teologica del sistema non è presente fin dall'inizio, non scaturisce da una fede saldamente fondata, ma nasce da certe conseguenze: la fede e la teologia della sua opera vengono sì conquistate attraverso rigorose deduzioni e con procedere deciso, ma sempre e solo nel corso della sua opera» (H. Ball, *Carl Schmitts politische Theologie*, cit., p. 108).

PARTE TERZA

IL PROBLEMA DELL'UNITÀ POLITICA

LA TEORIA DELL'AMICO-NEMICO

Nel semestre invernale 1925-1926 Carl Schmitt tiene all'università di Bonn un seminario di filosofia politica. Il 10 maggio del 1927 è invitato dalla *Hochschule für Politik* di Berlino a tenere una lezione all'interno di una serie di incontri sul tema "Problemi della democrazia". Il contenuto del seminario e di questa lezione sfocerà nella pubblicazione del famoso saggio *Der Begriff des Politischen* apparso nell'estate del 1927[1]. Questo testo, più di ogni altro di Schmitt, susciterà un vivacissimo dibattito teorico e segnerà irreversibilmente il suo autore al punto da legare quasi inscindibilmente il nome di Carl Schmitt alla "categoria" del politico[2].

Il saggio *Der Begriff des Politischen* era stato pensato - così sostiene il suo autore nel 1932 - con una finalità prevalentemente didattica: «Le singole affermazioni sono pensate come altrettanti punti di partenza per una discussione concreta e devono servire per colloqui ed esercitazioni scientifiche che dovrebbero consentire di comprendere una *res dura* di questo tipo»[3]. Questa finalità

1. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 58 (1927), 1, pp. 1-33; poi ripubblicato l'anno dopo in un'edizione a sè Berlin-Grunewald 1928; München-Leipzig 1932 (con qualche osservazione e con un saggio ulteriore dal titolo *Das Zeitalter des Neutralisierungen und Entpolitisierungen*); Hamburg 1933 (in parte ridotto); e infine in nuova edizione, con molte aggiunte e note rispetto al testo del 1932 e successivi, Berlin 1963 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione). Di questo saggio esistono due traduzioni italiane: una a cura di Delio Cantimori che si rifà all'edizione del 1933 in C. Schmitt, *Princìpi politici del nazionalsocialismo*, Firenze 1935 e una di Pierangelo Schiera sulla base dell'edizione del 1963 con aggiunta di tre corollari in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 87-208, che viene qui utilizzata. Sulle diverse edizioni di questo testo e le relative varianti, si veda P. Tommissen, *Contributions de Carl Schmitt a la polémologie*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 141-170, in particolare pp. 142 ss.

2. Nella *Presentazione* dell'antologia di scritti schmittiani *Le categorie del politico* Gianfranco Miglio definisce quest'opera di Schmitt come il "suo capolavoro" e l'individuazione delle 'categorie del politico' come una "scoperta veramente copernicana". Cfr. G. Miglio, *Presentazione* in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 8.

3. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, cit., p. 96 (tr.it.cit., p. 185). Nella

didattica d'altra parte appare confermata dalla struttura sistematica del saggio che segue un andamento espositivo: premessa (par.1), enunciazione della tesi (par.2), spiegazione (par.3), sviluppo sul piano della dottrina dello stato (par.4-5-6), considerazioni antropologiche (par.7), considerazioni politiche finali (par.8).

1. *La premessa*

Il punto di partenza, la premessa, da cui parte Schmitt è un'affermazione categorica: «Il concetto di stato presuppone quello di "politico". Per il linguaggio odierno, stato è lo *Status* politico di un popolo organizzato in un territorio chiuso»[4]. La perentorietà di quest'affermazione iniziale ricorda nello stile l'apertura della *Politische Theologie*: «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione». Ciò testimonia da un lato il gusto schmittiano per le affermazioni ad effetto, dall'altro l'andamento "classico" dell'esposizione con l'enunciazione della tesi all'inizio e successivamente la spiegazione, lo sviluppo e le applicazioni. Ma al di là di questa notazione stilistica, questa frase risulta pregna di significato da un punto di vista teoretico. Il "rimando" del concetto di stato a quello di politico non è un rimando logico ad una nozione più ampia o originaria, o per lo meno non è solo questo, è soprattutto il rimando alla sfera dell'esistenza concreta, del divenire storico, della vita dei popoli. Lo stato rievoca lo *status*, la *situazione*, l'esistenzialità. Di nuovo è da sottolineare questo assumere da parte di Schmitt come punto di partenza, in qualche modo intrascendibile, l'esistenza concreta, la "situazione" e da essa muovere alla ricerca delle categorie e delle forme che determinano la realtà stessa. Da questo punto di vista il suo procedere è analogo a quello della fenomenologia e delle filosofie dell'esistenza e testimonia come per Schmitt, anche da un punto di vista metodologico, nel rifiuto

nota a piè pagina del 1963 Schmitt commenta: «L'espressione *res dura* si riferisce al mio libro del 1931 *Der Hüter der Verfassung*, la cui premessa termina con la seguente citazione: "res dura et regni novitas me talia cogunt Moliri." la citazione è presa dall'*Eneide* di Virgilio, Libro I, vv. 563-564, e significa: "La durezza della situazione politica e la novità del regime (cioè la costituzione di Weimar) mi spingono a questi racconti".»(*ivi*, p. 124; tr.it.cit., p.185 in nota). La stessa citazione compare ne *Il Principe* di Machiavelli al capitolo XVII.

4. C. Schmitt, *Der Bergriff der Politischen*, cit., p. 20 (tr.it.cit., p. 101).

del positivismo, la via della metafisica tradizionale fosse giudicata impercorribile. L'analisi di Schmitt dunque non si pone a livello di ricerca dell'"essenza" del politico[5], proprio perché il mondo delle essenze, tradizionàlmente inteso, appare inattingibile, quanto piuttosto a livello di "concetto" o "categoria" del politico dove questi termini hanno smarrito il loro riferimento sostanzialistico e stanno piuttosto ad indicare un "criterio" ermeneutico capace di mettere in luce le strutture storiche dell'esistenza.

E' dunque a questo livello che va ricercata l'essenza del politico. Le definizioni correnti invece sogliono, secondo Schmitt, definire il politico o in modo negativo, contrapponendolo ad altre sfere (economia, morale, diritto), o assimilandolo alla dimensione dello stato[6] o qualificandolo come un ambito o una dimensione interna allo stato. Se la definizione del politico mediante la contrapposizione ad altre sfere è insufficiente in quanto non coglie in positivo il nocciolo del politico, le altre due direzioni rimandano alla definizione di stato. Ma poichè il concetto di stato presuppone quello di politico, è evidente che su questa strada si finisce inevitabilmente in un circolo vizioso che non approda ad una chiara formalizzazione del concetto. Anche da un punto di vista storico tale riferimento appare non motivato. Se infatti in passato poteva essere legittimo equiparare la dimensione politica a quella statuale in quanto lo stato deteneva il monopolio del politico in contrapposizione alla società (economia, religione, cultura) che era politicamente neutrale, oggi di fronte ad uno stato *totalmente* compenetrato con la società, in cui nessun settore sfugge al suo controllo e in cui «*tutto* è politico, almeno virtualmente»[7], identificare il concetto di politico con quello di statuale significa precludersi la comprensione dell'essenza specifica del politico così come della dinamica storica dello stato:

«Lo sviluppo va dallo Stato assoluto del XVIII secolo, attraverso lo Stato

5. Così per esempio ritiene H. Wohlgemuth, *Das Wesen des Politischen in der heutigen deutschen neoromantischen Staatslehre*, Emmendingen 1933. Su questo si veda la critica di G. Maschke, *Die Zweideutigkeit*, cit., p. 193. Sul politico come "criterio" e non come definizione dell'essenza si veda anche P. Tommissen, *Il concetto del "Politico" secondo Carl Schmitt*, in "Nuovi studi politici", 8 (1978), pp. 67-82.

6. Tra questi, secondo Schmitt, vi è anche Max Weber: cfr. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 21 in nota (tr.it.cit.. p. 102 nota 2).

7. *Ivi*, p. 24 (tr.it.cit., p. 105).

neutrale (non-interventista) del XIX, fino allo Stato totale del XX secolo. La democrazia deve eliminare tutte le neutralizzazioni e spoliticizzazioni tipiche del XIX secolo liberale e deve accantonare, insieme alla contrapposizione Stato-società (=politico contro sociale), anche le alternative e le distinzioni proprie di quest'ultima, corrispondenti alla situazione del XIX secolo, in particolare le seguenti:
'religioso' (confessionale) come contrapposto a 'politico'
'culturale' come contrapposto a 'politico'
'economico' come contrapposto a 'politico'
'giuridico' come contrapposto a 'politico'
'scientifico' come contrapposto a 'politico'
e innumerevoli altre antitesi polemiche e perciò anch'esse a loro volta politiche.»[8]

2. *L'essenza del politico*

L'essenza del politico va dunque definita non attraverso il ricorso a concetti tipici da altre sfere, ma attraverso concetti e criteri propri: come l'etica si definisce a partire dalla distinzione tra buono e cattivo e l'estetica da quello tra bello e brutto, la politica trova il suo criterio in una propria distinzione specifica: «La specifica distinzione politica, alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)»[9]. La spiegazione così raggiunta non può dunque essere una spiegazione del contenuto, ma solo un criterio euristico: «Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto»[10], e quindi non rimanda ad una realtà sostanziale, ma ad una dimensione esistenziale. Non si tratta dunque di una definizione o di un concetto che rimanda ad una essenza, ma piuttosto un criterio di rinvenimento di una categoria o, potremmo dire, di un "esistenziale", come dimostra il fatto che Schmitt parla del "politico" e non della "politica"[11]. In questo

8. *Ivi*, p. 24 (tr.it.cit., p. 106).
9. *Ivi*, p. 26 (tr.it.cit., p. 108).
10. *Ibidem*. In una nota del 1963 Schmitt scrive a questo proposito: «L'autonomia del nostro criterio ha un significato pratico-didattico: rendere possibile la considerazione diretta del fenomeno e sottrarsi alle molte categorie e distinzioni, interpretazioni e valutazioni, sostituzioni ed unificazioni preconcette che ormai controllano tale considerazione accettando come valida solo la loro prospettiva»(*Ivi*, p. 118 in nota [tr.it.cit., p. 110 nota 16]).
11. Il "concetto del politico" (*Begriff des Politischen*) è un'espressione che si

sta per Schmitt l'autonomia del politico, nel fatto cioè che esso ha criteri propri, non è definito da altro, è "originario". La politica si rivela così come una possibilità dell'esistenza ed esattamente quella possibilità in cui l'essere-con-gli-altri assume il carattere di un'amicizia con gli uni e di un'inimicizia con gli altri:

«Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo. Non v'è bisogno che il nemico politico sia moralmente cattivo, o esteticamente brutto; egli non deve necessariamente presentarsi come concorrente economico e forse può anche apparire vantaggioso concludere affari con lui. Egli è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possano venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale".»[12]

Il nemico è l'altro, nel senso di colui che non ha le mie leggi, che non è sottoposto all'ordine a cui io appartengo e con il quale dunque - in caso di conflitto - non ho nulla di comune a cui appellarmi, non una legge, perché diverse sono le leggi, non un'autorità a entrambi superiore. Il nemico è perciò definito non da un connotato etico, estetico o di valore, ma da una situazione esistenziale: è colui che vive una situazione altra rispetto alla mia e non a questa riducibile, è esterno ad essa, estraneo[13].

trova già in R. Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform* (1923), in Id., *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1955, pp. 68-88, in particolare p. 79. Secondo P. Pasquino «l'espressione *das Politische* o *Gebiet/Problematik/Sphäre des Politischen* si trova già nell'articolo di R. Manasse, *Struktur der Politik*, apparso nella rivista "Summa", Hellerau 1918, Drittes Viertel, pp. 99-131 (si vedano in particolare le pp. 99, 100, 101, 115) edita da Franz Blei di cui Carl Schmitt fu collaboratore.» (P. Pasquino, *Considerazioni intorno al "criterio del politico" in Carl Schmitt*, in G. Corni - P. Schiera [edd.], *Cultura politica e società borghese*, cit., pp. 153-172: La citazione è a p. 163 in nota. Tutte le osservazioni contenute in questo articolo di Pasquino sono molto utili ai fini di una chiarificazione del concetto schmittiano di "politico".

12. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 27 (tr.it.cit., p. 109).

13. Questo concetto di nemico, che richiama il classico tema giuridico

Nella situazione prospettata da Schmitt non vi sono universali a cui appellarsi: non la ragione perché l'esistenza non può risolversi in essa e la situazione estrema non può essere dalla ragione compresa e spiegata; non la legge perché essa è sempre relativa ad un ordinamento concreto, a un popolo, un territorio; non un'autorità superiore perché nel conflitto, nell'*aut-aut* non si può astrarre dall'esistenza e raggiungere un punto di vista esterno a me. Solo l'approfondimento dell'esistenza, l'essere parte in causa può portare ad una decisione concreta. Non è senza rilievo da un punto di vista epistemologico questa sottolineatura di Schmitt: non c'è una conoscenza neutra, oggettiva, razionale della situazione conflittuale che possa fondare la decisione. Solo chi è esistenzialmente coinvolto può comprendere e decidere perché in questa decisione "ne va" della sua esistenza. Non si tratta di sciogliere un enigma, di risolvere un problema, ma di decidere dell'esistenza in quanto tale, della propria esistenza messa in discussione dall'altro[14].

dell'*hostis*, si trova anche in Spinoza: «Nemico, poi, è chiunque vive fuori dello Stato, nel senso che non ne riconosce la sovranità né come suddito né come confederato: non è l'odio, infatti, ma il diritto dello Stato, quello che crea il nemico; e il diritto dello Stato nei riguardi di colui che non ne riconosce la sovranità con nessuna forma di contratto è il medesimo che verso chi gli abbia recato danno: egli può con qualunque mezzo venir costretto o alla resa o alla confederazione.» (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam 1670; tr. it. a cura di A. Dioetto e E. Giancotti Boscherini, Torino 1972, cap. XVI, p. 387).

14. In una nota successiva a proposito della visione del politico di Hegel, Schmitt elenca tutti gli elementi di sintonia che a questo proposito egli ritrova con la filosofia hegeliana: 1) tutto lo spirito è spirito presente, contemporaneo; 2) la conversione della quantità in qualità: là dove l'associazione o la dissociazione raggiunge un certo grado, un *quantum*, di intensità essa diviene politicamente rilevante; 3) il borghese è colui che vuole restare nella sfera del privato, evitando la sfera pubblica, il politico in quanto luogo del conflitto e della possibilità del rischio della morte; 4) la definizione di nemico: «il nemico è la differenza etica (intesa non in senso morale, ma dal punto di vista della "vita assoluta" nell'"eternità del popolo"), un estraneo da negare nella sua totalità esistenziale» (*ivi*, p. 62 [tr.it.cit., p. 147]). Questa conversione della quantità in qualità che ora Schmitt appare condividere, era stata da lui aspramente criticata negli scritti giovanili, in particolare nello scritto satirico *Die Buribunken*. Mentre negli scritti giovanili la realtà empirica appariva del tutto incapace di giungere ad una forma, idea o qualità che fosse, qui invece la forma del politico appare essere caratterizzata da un certo grado di *intensità* che la realtà esistenziale assume, e quindi da una certa quantità. È chiaro che vi è qui un'inversione di tendenza generale a procedere non più dall'alto verso il basso, ma dal basso verso l'alto,

L'amicizia e l'inimicizia non vanno qui però intese come relative alla sfera personale, bensì alla sfera pubblica; non si tratta cioè di categorie definite da sentimenti umani di simpatia o antipatia, né semplicemente da una competizione di interessi economici e professionali, ma da un'appartenenza ad un gruppo diverso:

«Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini *che combatte* almeno virtualmente, cioè in base ad una possibilità reale, e che si contrappone ad un altro raggruppamento umano dello stesso genere. Nemico è solo il nemico *pubblico*, poiché tutto ciò che si riferisce ad un simile raggruppamento, e in particolare ad un intero popolo, diventa per ciò stesso *pubblico*. Il nemico è l'*hostis*, non l'*inimicus* in senso ampio; il πολέμιος non l'ἐχθρός.»[15]

Non si può non notare in questo passo di Schmitt una circolarità nella definizione concettuale di politico[16]: l'essenza del politico sta nella distinzione amico-nemico, ma l'essenza dell'inimicizia sta nell'inimicizia pubblica e dunque politica. In realtà la definizione schmittiana rimanda al *raggruppamento* e dunque all'amicizia, a quel tipo di relazione che unisce gli uomini in un gruppo sociale, in un popolo. Nemico è colui che è altro rispetto a questo raggruppamento, che anzi vi si oppone. Da ciò si vede come al centro del criterio del politico per Schmitt non vi sia il "nemico", ma l'"unità politica".

Vi è dunque una dialettica di rimandi reciproci, di individuazione reciproca tra amicizia e inimicizia, così come tra la distinzione amico-nemico e la politica. L'amicizia si definisce come

come vedremo nelle considerazioni finali di questo capitolo. Secondo Dallmayr, proprio in questo punto è da ravvisarsi l'ambiguità del pensiero schmittiano: «L'ambiguità del pensiero di Schmitt può essere compresa solamente se ci si rende conto che il grado di intensità [di un contrasto, quindi la sua "politicità"] arriva al punto di trasformare l'essenza [dei termini in contrasto]; idea che è simile a quella di Hegel sulla trasformazione della quantità in qualità.» (W.R. Dallmayr, *Epimeteo cristiano o Prometeo pagano?*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 35 (1958), pp. 657-679. La citazione è a p. 674.)

15. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 29 (tr.it.cit., p. 111).

16. Su questo si veda C. Meier, *Zu Carl Schmitts Begriffsbildung. Das Politische und der Nomos*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 537-556, in particolare p. 545.

raggruppamento che include e esclude e che dunque porta con sé l'inimicizia come suo correlato necessario e viceversa[17]. La distinzione amico-nemico rivela la politica, ma al tempo stesso è da questa caratterizzata, perché solo nell'orizzonte pubblico essa è amicizia-inimicizia nel senso specifico, mentre in quello privato essa appartiene alla sfera dei sentimenti.

Questa distinzione tra nemico privato e nemico pubblico Schmitt cerca di giustificarla anche da un punto di vista teologico affermando come nel passo evangelico che comanda l'amore per i nemici (*Mt.* 5,44 e *Lc.* 6,27) ci si riferisca solo ai nemici privati e non ai nemici pubblici (agli *inimici* e non agli *hostes*)[18]: «Nella lotta millenaria fra cristianità ed Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi. Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio "nemico", cioè il proprio avversario»[19].

Questo riferimento di Schmitt alla tematica teologica può essere compreso se posto in connessione con *Römischer Katholizismus*: il piano religioso è il piano dell'eternità e dell'universalità, mentre il piano politico è quello della contingenza e della particolarità. Sul piano religioso è evidentemente possibile un amore universale, mentre sul piano politico prevale la dimensione conflittuale della distinzione amico-nemico, anche se questa non impone l'obbligo di odiare il nemico. L'esempio di Schmitt tuttavia

17. Su questa dialettica si veda quanto afferma Schickel: «Se la relazione amico-nemico deve valere logicamente come una "differenza", l'amico e il nemico devono differenziarsi (sich *unter*-scheiden, da *diafora, differentia*), non possono essere solamente diversi (*ver*-schieden, *etera, diversa*); altrimenti tra essi vi sarebbe una pura diversificazione. Ma se essi si differenziano, la loro relazione è dialettica: ciò significa una differenziazione di sé nel campo degli amici. L'"amico" è allora il concetto generale che ingloba tutto; contiene se stesso, ossia l'amico, in quanto generale e il suo contrario, il nemico, in quanto specifico.» (J. Schickel, *Vorbemerkung*, in C. Schmitt - J. Schickel, *Gespräch über den Partisanen. Theorie und Praxis*, a cura di J. Schickel, München 1970, pp. 2-29. La citazione è a p. 9). Nel 1935 Hans Weigmann aveva definito la teoria dell'amico-nemico come «*la legge della contrazione* e della *scissione*» (H. Weigmann, *Grundzüge einer Theorie der staatlichen Wirtschaftspolitik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 95 [1935], pp. 230-265. La citazione è a p. 241).

18. Nella nota del 1963 Schmitt sottolinea come il verbo usato sia *diligere* e non *amare*, ἀγαπᾶν e non φιλεῖν (*ivi*, p. 118 [tr.it.cit., p. 112 in nota]).

19. *Ivi*, pp. 29-30 (tr.it.cit., p. 112).

non si riferisce al cristianesimo in quanto dottrina, ma alla cristianità storica del Medioevo: in quest'epoca la cristianità non ha un significato puramente religioso, ma rappresenta anche il raggruppamento politico che si identifica con l'Occidente europeo. Su questo piano storico e contingente - e non su quello religioso - anche la cristianità, in quanto società storicamente definita, conosce la contrapposizione amico-nemico, ad esempio nella lotta con l'Islam. L'inimicizia dunque, secondo questa prospettiva, ha una motivazione puramente storica e non certamente una motivazione teologica. Se ciò è vero, i riferimenti evangelici citati da Schmitt non possono venire intesi come un tentativo di fondazione teologica del politico, e nella fattispecie dell'inimicizia, ma esprimono semplicemente la preoccupazione dell'autore di dimostrare che il politico così descritto non è incompatibile con il teologico.

3. *Il politico e lo stato*

Se la politica è fondata sulla distinzione amico-nemico, la decisione politica per eccellenza - ossia la decisione sovrana - riguarderà necessariamente l'identificazione dell'amico e del nemico. Ed è esattamente attorno a questa decisione che secondo Schmitt si costituisce lo stato, ossia l'organizzazione dell'unità politica, che avoca a sé la decisione fondamentale, la decisione primaria, quella cioè relativa all'esistenza stessa di un raggruppamento umano, ossia di un popolo. Storicamente lo stato sovrano emerge quando, di fronte alle guerre civili di religione, esso neutralizza i conflitti interni in favore di quelli esterni. Questa è per Schmitt la decisione politica primaria, quella relativa alla distinzione amico-nemico che spetta allo stato. Accanto a questa dimensione politica, ve ne sono di inferiori, interne allo stato stesso, tra gruppi e parti diverse. Anche queste rispecchiano una conflittualità, ma questa non può mai diventare assoluta, cioè sfociare in guerra, proprio perché relativizzata dalla dimensione superiore dello stato. Quando lo stato perde la sua forza di distinguere l'amico dal nemico e dunque di relativizzare i conflitti interni, questi tendono ad imporsi come più forti della generale unità politica e la situazione può sfociare in guerra civile: non più i rag-

gruppamenti di politica estera, ma quelli di politica interna divengono decisivi per la sopravvivenza. Questo nesso tra politica interna e politica estera richiama la visione di Schmitt dell'unità po-litica e giuridica: ogni raggruppamento è un'esclusione, ogni legge è una partizione, ogni pacificazione è un pacificazione interna con conseguente individuazione del nemico esterno. L'esistenza umana, politica, giuridica, storica, appare consegnata alla "parte", al "limite", impossibilitata a pervenire all'universalità.

Da ciò si mostra come ogni dimensione politica sia una dimensione polemica, non solo nella sua concreta esistenzialità, ma anche nei suoi concetti e nelle sue teorie:

«...tutti i concetti, le espressioni e i termini politici hanno un senso *polemico*; essi hanno presente una conflittualità concreta, la cui conseguenza estrema è il raggruppamento in amico-nemico (che si manifesta nella guerra e nella rivoluzione), e diventano astrazioni vuote e spente se questa situazione viene meno. Termini come Stato, repubblica, società, classe, e inoltre: sovranità, stato di diritto, assolutismo, dittatura, piano, Stato neutrale o totale e così via sono incomprensibili se non si sa chi in concreto deve venir colpito, negato e contrastato attraverso quei termini stessi.[20]».

La dimensione politica è la dimensione del prender parte. Ogni posizione, così come ogni teoria, esprime una parte che si differenzia dalle altre dialetticamente. Opponendosi alle altre si identifica e si afferma. La politica è dunque in sé dialettica, ma tale dialettica non è da intendersi come puro scontro e differenziazione ideale, bensì come opposizione reale e lotta esistenziale:

«Nel concetto di nemico rientra l'eventualità, in termini reali, di una lotta[...]I concetti di amico, nemico e lotta acquistano il loro significato reale dal fatto che si riferiscono in modo specifico alla possibilità reale dell'uccisione fisica. La guerra consegue dall'ostilità poiché questa è negazione assoluta di ogni altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Essa non ha bisogno di essere qualcosa di quotidiano o di normale, e neppure di essere vista come qualcosa di ideale o di desiderabile: essa deve però esistere come possibilità reale, perché il concetto di nemico possa mantenere il suo significato [21]».

20. *Ivi*, p. 31 (tr.it.cit., p. 113).
21. *Ivi*, p. 33 (tr.it.cit., pp. 115-116).

La possibilità dell'"uccisione fisica" e dunque della morte è ciò che qualifica il conflitto come conflitto politico. È la morte come possibilità che definisce l'esistenza politica e che impone la decisione in ordine al rapporto amico-nemico. Questo tema della morte appare come un'applicazione della tematica della situazione d'emergenza: come la sovranità si qualifica come capacità di decidere sullo stato d'eccezione, cioè sulla possibilità estrema, così la decisione politica è decisione di fronte non alla condizione normale, ma alla possibilità estrema, la morte: «Ancora oggi il caso di guerra è il "caso critico". Si può dire che qui, come anche in altri casi, proprio il caso d'eccezione ha un'importanza particolarmente decisiva, in grado di rivelare il nocciolo delle cose. Infatti solo nella lotta reale si manifesta la conseguenza estrema del raggruppamento politico di amico e nemico. È da questa possibiltà estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente politica»[22].

Questo nesso tra morte e decisione non può non far pensare alla filosofia dell'esistenza e in particolare a Heidegger: anche in Heidegger la morte è il luogo privilegiato del rivelarsi dell'autenticità dell'esistenza, ciò rispetto a cui si esige una decisione, che diventa determinante per l'intera esistenza. Così, sul piano della filosofia politica, il nesso strutturale tra morte e politica rimanda a quell'antecedente classico che è costituito da Hobbes: anche nella costruzione hobbesiana infatti è la paura della morte la molla che fa scattare l'associazione politica[23].

Tuttavia tra la morte e l'uccisione fisica del nemico sembra esservi una differenza: mentre la morte è la possibilità estrema della vita ma ne è anche l'esito necessario, la seconda è solo la possibilità estrema, e non necessariamente la conclusione della

22. *Ivi*, p. 35 (tr.it.cit., p. 118).

23. «Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria» (T. Hobbes, *Leviathan*, tr.it.cit., c. XIII, p. 123). Sul nesso tra politica e morte si veda anche M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5a ed. riveduta, Tübingen 1980, pp.514ss. e il capitolo *Angoscia e politica* in F. Neumann, *The Democratic and Authoritarian State*, tr.it.cit., pp. 113-147. Sulla fondazione schmittiana del politico sull'estrema possibilità, ossia sulla morte, si veda C.E. Frye, *Carl Schmitt's Concept of Political*, in "The Journal of Politics", 28(1966), pp. 818-830, specialmente p. 820.

vita politica. È l'orizzonte, lo sfondo, il limite radicale da cui essa prende forma e assume significato. Ma proprio in quanto limite (*Grenz*) esso non può mai compiersi in senso assoluto: l'eliminazione fisica assoluta del nemico paradossalmente comporta la fine della politica stessa. Tolto il nemico, è tolto il conflitto e con esso l'identità stessa dei contendenti[24].

Se è vero che nella sua teoria Schmitt stabilisce un nesso intrinseco tra politica e guerra così come tra politica e inimicizia, tuttavia dall'analisi di questo testo non si può desumere che la politica porti con sé *necessariamente* la guerra:

«Tutto ciò non vuol però assolutamente dire che l'essenza del 'politico' non sia altro che guerra sanguinosa e che ogni trattativa politica debba essere una battaglia militare, né che ogni popolo sia ininterrottamente posto, di fronte ad ogni altro, nell'alternativa di amico o nemico, e che la corretta scelta politica non possa consistere proprio nell'evitare la guerra.»[25] «La guerra non è dunque scopo e meta o anche solo contenuto della politica, ma ne è il *presupposto* sempre presente come possibilità reale, che determina in modo particolare il pensiero e l'azione dell'uomo provocando così uno specifico comportamento politico.»[26]

La possibilità del conflitto appartiene alla dialettica delle parti, al fatto cioè che l'esistenza storica è sempre un'esistenza parziale che si definisce in opposizione ad altro. Eliminare l'opposizione significherebbe sopprimere la stessa dinamica storica, e, d'altra parte, ciò comporterebbe una nuova opposizione, una guerra contro ogni guerra. E questa finirebbe per Schmitt per esser più radicale e crudele di ogni altra, perché negando ogni cittadinanza alle opposizioni e alle inimicizie sopprimerebbe l'alterità togliendo l'identità dell'altro e annientandolo o assimilandolo del tutto a sé: «La guerra si svolge allora nella forma di "ultima guerra finale dell'umanità". Tali guerre sono necessariamente particolarmente intensive e disumane poiché, *superando il 'politico'*, squalificano

24. Per questo mi pare discutibile l'interpretazione di Franz Neumann secondo cui «Carl Schmitt ha affermato che la politica è una lotta contro un avversario che deve essere sterminato» (cfr. F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*; tr.it. *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Milano 1977, p. 128).

25. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit. p. 33 (tr.it.cit., p. 116).

26. *Ivi*, pp. 34-35 (tr.it.cit., p. 117).

il nemico anche sotto il profilo morale come sotto tutti gli altri profili e lo trasformano in un mostro disumano che non può essere solo sconfitto ma dev'essere definitivamente *distrutto, cioè non deve essere più soltanto un nemico da ricacciare nei suoi confini*»[27].

Il confine torna ad essere il segno della partizione, della finitezza e parzialità dell'esistenza storica. Oltre il confine c'è l'altro, la presenza minacciosa che può varcare il limite e mettere in forse la nostra esistenza, ma al tempo stesso l'altro è un presenza che rafforza i confini, che ci contiene e dà unità e identità al nostro esistere. Senza l'altro neppure vi sarebbe un io identico a se stesso, senza dialettica amico-nemico - sembra dire Schmitt - non vi sarebbe identità e soggettività politica. La presenza dell'altro, del nemico, benché minacciosa, va dunque mantenuta al di là del confine e non eliminata.

Il politico diviene così una sorta di esistenziale che caratterizza l'essere-con-gli-altri. L'essere-con-gli-altri può manifestarsi in forme diverse: dall'amicizia personale all'associazione per motivi economici o religiosi, fino all'unione o disunione politica. La politica non rappresenta allora una sfera, un settore, un ambito delimitato rispetto agli altri, ma piuttosto indica "un grado di intensità" dell'associazione ed esattamente "quel" grado di intensità che l'essere-con-gli-altri assume di fronte alla minaccia della morte, di fronte ad un gruppo umano che attenta alla mia esistenza storica. L'associazione politica è una sorta di unione contro la morte, dove in gioco non è tanto la sopravvivenza materiale, quanto piuttosto la sopravvivenza del proprio sé come sé, come soggetto d'esistenza. Da questo punto di vista viene ribadita e ulteriormente rafforzata da Schmitt l'autonomia del politico rispetto all'economico, al morale o al religioso: si tratta di un'esperienza originaria che può attraversare ogni ambito dell'esistere e dell'agire umano senza dipendere da essi, ma semmai connotando questi di sé:

27. *Ivi*, p. 37 (tr.it.cit., p. 120). Nella nota all'edizione del 1963 così commenta Schmitt questo passo: «Questo passo è decisivo per il concetto di nemico impiegato nel mio saggio. da esso risulta con chiarezza che tale concetto ha il suo significato non nell'eliminazione del nemico, ma nella misurazione della sua forza, nella difesa da esso e nella conquista di un confine comune»(*ivi*, p. 119 [tr.it.cit., p. 120 in nota]).

«Il "politico" può trarre la sua forza dai più diversi settori della vita umana, da contrapposizioni religiose, economiche, morali o di altro tipo; esso infatti non indica un settore concreto particolare ma solo il *grado di intensità* di un'associazione o di una dissociazione di uomini, i motivi della quale possono essere di natura religiosa, nazionale (in senso etnico o culturale), economica o di altro tipo e possono causare, in tempi diversi, differenti unioni e separazioni[...] In ogni caso è sempre politico il raggruppamento umano *decisivo*, e di conseguenza l'unità politica, tutte le volte che esiste, è l'unità decisiva e "sovrana" nel senso che la decisione sul caso decisivo, anche se questo è il caso d'eccezione, per necessità logica deve spettare sempre ad essa.»[28]

La decisione politica in quanto decisione in faccia alla morte è la decisione delle decisioni, la decisione sovrana che decide sopra ogni altra istanza in quanto fondamento e custode dell'esistere come soggetti.

La decisione politica non può dunque essere ridotta ad una pura e semplice affermazione vitale di sé di fronte alla minaccia di morte. È un processo articolato che comporta non solo elementi vitalistici, ma anche componenti riflessive e volitive: «Il "politico" non consiste nella lotta stessa, che ha le sue proprie leggi tecniche, psicologiche e militari, ma, come è stato detto, in un comportamento determinato da questa possibilità reale, nella chiara conoscenza della situazione particolare in tal modo creatasi e nel compito di distinguere correttamente amico e nemico»[29]. Gli elementi dunque sono: reale possibilità del conflitto, chiara conoscenza della situazione, corretta distinzione amico-nemico. Come si vede non vi è solo la situazione di minaccia e la risposta immediata ad essa, ma anche l'analisi razionale e la decisione "corretta"[30].

È la decisione politica, la decisione sovrana a fondare in senso proprio l'*unità* di un gruppo umano. Le associazioni economiche, religiose, morali e così via sono in qualche misura associazioni che vincolano gli uomini in modo meno radicale non costituendo

28. *Ivi*, pp. 38-39 (tr.it.cit., pp. 121-122).
29. *Ivi*, p. 37 (tr.it.cit., p. 120).
30. Dove il criterio della "correttezza" della decisione - se comprendiamo bene - non può esser estrinseco, ma interno alla decisione stessa, ossia relativo all'*efficacia* di questa, alla sua adeguatezza al fine da raggiungere, ossia all'istituzione dell'ordine e della normalità, come era emerso in *Gesetz und Urteil*.

il presupposto della soggettività esistenziale, ma semmai un'esplicazione di questa. Al di fuori di ogni associazione politica per Schmitt non vi è - hobbesianamente[31] - possibilità di vivere in modo pacifico e ordinato e dunque di svolgere attività economiche o sociali. In questo senso l'unità politica è l'unità decisiva e non può essere posta sullo stesso piano degli altri tipi di associazione: porre l'unità politica, ossia l'unità dello stato sullo stesso piano dell'unità economica o sociale, come sembrano voler fare i sostenitori delle teorie pluraliste[32], significa dissolvere l'unità politica stessa.

Ciò che differenzia l'unità politica rispetto agli altri tipi di associazione è il fatto che essa garantisce l'esistenza fisica del gruppo stesso e la sua identità. La vita o la morte di quella comunità umana in quanto tale dipendono dalla sua unità politica e dunque dall'istanza sovrana che la governa, nell'epoca moderna lo stato. È lo stato che solo può distinguere l'amico dal nemico e può organizzare la difesa del gruppo umano. Allo scopo di realizzare tale difesa esso può richiedere il sacrificio della vita ai suoi membri: questa prerogativa è esclusivamente sua, esclusivamente suo è il *jus belli*, ossia la possibilità di individuare il nemico e di richiedere la vita dei cittadini per difendere lo stato stesso: «Lo stato come unità politica decisiva ha concentrato presso di sé una competenza immensa: la possibilità di far la guerra e quindi spesso di disporre della vita degli uomini. Infatti il *jus belli* contiene una disposizione di questo tipo; esso comporta la duplice possibilità di ottenere dagli appartenenti al proprio popolo la disponibilità a morire e ad uccidere, e di uccidere gli uomini che stanno dalla parte del nemi-

31. Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cit., c. XIII.

32. Schmitt polemizza con le teorie pluraliste di Cole e Laski: «Una teoria pluralista è o la teoria dello Stato propria di uno Stato giunto ad unità attraverso un federalismo di gruppi sociali minori oppure solo una teoria del superamento e della fine dello Stato. Se essa combatte l'unità di quest'ultimo e lo pone come "associazione politica", senza differenze sostanziali, accanto ad altre associazioni, ad esempio religiose o economiche, allora essa deve rispondere in primo luogo alla questione del contenuto specifico del 'politico'. In nessuno dei molti libri di Laski si trova però una definizione precisa del 'politico', benché il discorso verta sempre intorno a Stato, politica, sovranità e *government*. Lo Stato si muta semplicemente in un'associazione che concorre con altre associazioni, esso diventa una *società* accanto e in mezzo a numerose altre società, situate all'interno o al di fuori dello Stato.» (*ivi*, p. 43 [tr.it.cit., pp. 126-127]).

33. *Ivi*, p. 46 [tr.it.cit., p. 129]).

co»[33].

L'appartenenza politica si rivela così da un punto di vista esistenziale come il fondamento di tutte le altre appartenenze in quanto essa abbraccia l'impossibilità di ogni altra possibilità: la morte. Nessuna altra associazione può richiedere la vita per la sopravvivenza dell'identità del gruppo: non lo può un'associazione economica né un'associazione religiosa come la chiesa. Questa può certo richiedere ai propri membri il sacrificio della vita ma solo al fine della salvezza dell'anima non certo per la sopravvivenza politica del grupppo.

Questo principio politico, di garanzia della sopravvivenza del gruppo fino a richiedere il sacrificio della vita ai propri membri, è un principio che ha in sè la propria giustificazione. È la realtà esistenziale stessa, la minaccia di morte che il nemico rappresenta a fondare la legittimità di questa richiesta. Nessuno può chiedere il sacrificio di una vita umana altrui in nome di un ideale o di un programma: solo la minaccia della morte può richiedere il rischio della vita. Con ciò secondo Schmitt è fondata l'assoluta autonomia del politico: il politico si fonda sulla struttura stessa dell'esistenza umana e i suoi criteri possono esser derivati solo da sé e non da altri ambiti:

«La guerra, la disponibilità a morire dei combattenti, l'uccisione fisica di altri uomini che stanno dalla parte del nemico, tutto ciò non ha alcun senso normativo, ma solo uno esistenziale, riferito cioè alla realtà di una situazione consistente nella lotta reale contro un nemico reale, e non ad un qualsiasi ideale, programma o normatività. Non esiste uno scopo razionale, né una norma così giusta, né un programma così esemplare, né un ideale sociale così bello, né una legittimità o legalità che possa far apparire giusto che gli uomini si ammazzino a vicenda[...] Una guerra

34. *Ivi*, pp. 49-50 (tr.it.cit., p. 133). È chiaro che qui si apre il problema di giudicare quali siano le condizioni in cui lo stato può richiedere il sacrificio della vita dei suoi cittadini: solo per difendersi da un'aggressione del nemico o anche per affermare i propri diritti economici o per conquistare altri territori? Svolgendo rigorosamente l'argomentazione schmittiana ciò dovrebbe esser possibile solo quando è minacciata la sopravvivenza fisica dei cittadini e dunque si potrebbe dire solo in caso di legittima difesa. Ma non si può dire che nella storia lo stato abbia chiesto il sacrificio della vita solo in queste situazioni né d'altra parte Schmitt stesso svolgerà in questo senso la sua riflessione. A meno che non si voglia giustificare come difesa della propria sopravvivenza la dottrina dello spazio vitale con cui le guerre di Hitler saranno legittimitate da Schmitt stesso.

non può fondarsi neppure su norme etiche o giuridiche[34].

La distinzione amico-nemico è una distinzione puramente politica e il pretendere di giustificare un'inimicizia o una guerra sulla base di motivazioni morali o religiose non eleva la politica in una sfera ideale, ma trascina piuttosto la morale o la religione sul terreno dello scontro e le trasforma in fattore di intensificazione più che di mitigazione del conflitto. Originarietà del politico significa non solo che vi sono criteri e norme proprie che definiscono il politico, ma anche che qualsiasi elemento, anche esterno alla politica, che entri sul terreno politico si trasforma *ipso facto* in elemento politico e deve sottostare a queste leggi. Nel momento in cui considerazioni morali, filosofiche o religiose entrano nel campo politico e prendono posizione, si trasformano in fattori politici. Così il diritto inteso come scienza che interpreta e regolamenta la dinamica politica non ha bisogno di concetti o giudizi estrinseci e quando utilizza concetti teologici secolarizzati lo fa non per una subordinazione del giuridico al teologico, ma per il riconoscimento di una strutturale analogia tra i due campi.

Questo tema dell'indipendenza del politico e della scienza giuridica emerge con particolare forza nella trattazione del concetto di guerra: «..che la giustizia non rientri nel concetto di guerra è ormai riconosciuto generalmente da Grozio in poi. Le costruzioni che auspicano una guerra giusta servono abitualmente a loro volta ad uno scopo politico»[35].

L'indipendenza del politico ha dunque un preciso collegamento con la problematica della sovranità. Chi vuole introdurre motivazioni esterne alla politica che siano decisive per la politica

In secondo luogo è chiaro che questa decisione sulle condizioni in cui lo stato può chiedere il sacrificio della vita ai cittadini, nell'argomentazione schmittiana può essere presa solo dal sovrano stesso, l'unico che può appunto decidere sul caso d'emergenza.

35. *Ivi*, p. 50 (tr.it.cit., p. 133). Sarà questo l'oggetto di analisi diffuse nell'opera *Der Nomos der Erde* del 1950, ma è importante notare come questo rifiuto di motivazioni estrinseche nella trattazione della guerra sorga già negli anni '20. Oltre alle motivazioni teoretiche vi sono chiaramente delle motivazioni storiche: il trattamento inferto alla Germania dopo la prima guerra mondiale si poggia, secondo Schmitt, proprio su questo utilizzo, a suo parere indebito, di categorie morali nel diritto internazionale. La Germania è stata trattata non come un avversario politico, ma come un paese "criminale": ciò ha significato togliere la dignità politica e la sovranità stessa alla Germania.

stessa, toglie alla politica - e al suo soggetto, il popolo - la capacità sovrana di decidere in ordine all'amico e al nemico. Se un popolo non ha in sé la capacità di decidere in proprio, a suo rischio e pericolo, riguardo a questa situazione d'emergenza, e cioè a quella situazione che ne mette in forse l'esistenza stessa, non è un popolo sovrano e indipendente, ma un popolo in balìa della volontà altrui. Se un popolo affermasse di non aver nemici e si disarmasse volontariamente, metterebbe fine con questo alla propria esistenza politica sovrana e un altro popolo ne assumerebbe la protezione e la difesa: «Il "politico" non scompare dal mondo per il fatto che un popolo non ha più la forza o la volontà di mantenersi nella sfera del "politico" stesso: scompare semplicemente un popolo debole»[36].

Emerge qui quello che è il nesso fondamentale dell'*obbligazione politica*, la "connessione eterna che esiste fra *protezione* e *ubbidienza*", che Schmitt riprende da Hobbes:

> «Questo principio non costituisce solo il fondamento dell'ordinamento feudale e della relazione fra signore feudale e vassallo, fra capo e uomo del seguito, fra patrono e clientela, che sono solo gli episodi più chiari e manifesti di esso, in realtà non c'è nessun rapporto di sopra e sottordinazione, nessuna legittimità o legalità razionale, che prescinda dalla connessione fra protezione e ubbidienza. Il *protego ergo obligo* è il *cogito ergo sum* dello stato, ed una dottrina dello stato che non sia sistematicamente consapevole di questa massima, resta un frammento insufficiente.»[37]

Se la politica si qualifica come categoria esistenziale che emerge di fronte alla possibilità della morte, e non della morte naturale, ma della minaccia di morte che l'altro può costituire per me, è comprensibile come il potere politico si fondi sulla capaci-

36. *Ivi*, p. 54 (tr.it.cit., p. 137). È ovviamente da discutere se la rinuncia da parte di un popolo a difendersi militarmente significhi *tout court* la rinuncia a qualsiasi difesa e dunque a qualsiasi affermazione della propria esistenza indipendente.

37. *Ivi*, p. 53 (tr.it.cit., pp. 136-137). Sull'importanza del nesso "protezione-obbedienza" quale fondamento dell'obbligazione politica e sulla sua irriducibilità al rapporto "contratto- scambio", si veda G. Miglio, *Presentazione*, cit., e, a sua volta, L. Ornaghi, *Lo Stato e il politico dell'età 'moderna'. In ricordo di Carl Schmitt a un anno dalla morte*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 15 (1986), pp. 721-741.

tà di assicurare la sopravvivenza dell'esistenza indipendente e dunque sulla capacità di *difesa* e di *protezione*. Solo nella misura in cui l'istanza politica, in questo caso lo stato, è in grado di fornire protezione e dunque custodia della vita e dell'identità dei cittadini, esso può esigere obbedienza, fedeltà e può presentarsi come potere legittimo. La fondazione ultima della legittimità del potere sta per Schmitt non nella sua adeguatezza a criteri formali, ma in questa sua capacità storica, esistenziale di proteggere la vita. In questa capacità sta la sovranità dello stato. Nel momento in cui esso la smarrisce e un'altra realtà politica diviene in grado di garantire la vita, lo stato entra in crisi di legittimazione[38].

Quanto detto pone in modo inequivocabile un rapporto necessario tra sovranità dello stato o unità politica e dialettica amico-nemico. La dialettica amico-nemico è la relazione esistenziale originaria che caratterizza in quanto possibilità estrema la dimensione dell'esistere-con-gli-altri ed è questa dialettica a fondare l'associazione decisiva tra gli uomini. L'associazione politica è dunque intrinsecamente un'associazione parziale, ossia l'unione di una parte di uomini distinta da un'altra, ed è esattamente la distinzione in parti e gruppi, tra amici e nemici che rende possibile l'unità politica: «Dal carattere concettuale del 'politico' consegue il pluralismo del mondo degli stati. L'unità politica presuppone la possibilità reale del nemico e quindi un'altra unità politica, coesistente con la prima. Perciò sulla terra finché esiste uno Stato, vi saranno sempre più Stati e non può esistere uno "Stato" mondiale che comprenda tutta la terra e tutta l'umanità. Il mondo politico è un pluriverso non un universo»[39].

La dimensione politica non è la dimensione dell'universalità, in quanto l'unità è sempre un momento dialettico di un movimento che porta con sé l'opposizione e la diversificazione. Ciò non è senza conseguenze sul piano del diritto internazionale. Se questa è la dinamica del politico, risulta chiaro, come per Schmitt il processo attraverso cui si realizza lo stato moderno non sia riproducibile su scala internazionale. Il processo descrittoci da Hobbes di

38. Si pone qui il problema del diritto di resistenza allo stato e della conseguente possibilità di disobbedire alle leggi, quando lo stato non è più in grado di garantire la vita dei cittadini. Su questo si veda, tra gli altri, I. Mancini, *Filosofia della prassi*, Brescia 1986, pp. 341 ss.

39. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 54 (tr.it.cit., pp. 137-138).

rinuncia del proprio potere da parte dei singoli uomini per consegnarlo nelle mani di un sovrano che detenga il monopolio del potere o della forza non si può trasferire a livello internazionale. Per Schmitt la costruzione di una sorta di "super-stato" (che non necessariamente dovrebbe assumere i connotati del Leviatano di Hobbes) da parte dei diversi stati del mondo che decidessero tutti mediante un contratto di rinunciare alla propria sovranità, al proprio diritto di muovere guerra e di fare giustizia, ai propri armamenti, per consegnare tutto questo nelle mani di un'istanza sovranazionale, è impossibile. Ed è impossibile proprio perché ogni unità politica è una unificazione di una parte, è pacificazione interna con parallela mobilitazione sul fronte esterno. L'affermazione dello stato sovrano è sì neutralizzazione dei conflitti interni, superamento delle guerre civili, riconoscimento del nemico interno, ma è parallelamente anche affermazione di diversità rispetto al nemico esterno. L'umanità in quanto tale non ha nemici, almeno sulla terra, e voler unificare il mondo in nome dell'umanità è impossibile. Questo progetto non è per Schmitt solo inutile, è anche dannoso, in quanto esso rischia di giudicare gli avversari come non-uomini, non appartenenti all'umanità, togliendo loro quella dignità che invece il concetto classico di nemico aveva così fortemente voluto salvaguardare: «Proclamare il concetto di *umanità*, richiamarsi all'umanità, monopolizzare questa parola: tutto ciò potrebbe manifestare soltanto - visto che non si possono impiegare termini del genere senza conseguenze di un certo tipo - la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso dev'essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-l'humanité* e quindi che la guerra dev'essere portata fino all'estrema inumanità»[40].

4. *Antropologia e politica*

Questo nesso tra l'umanità e l'inimicizia dà a Schmitt la possibilità di aprire un capitolo sul rapporto tra antropologia e teoria

40. *Ivi*, p. 55 (tr.it.cit., p. 139). Il dubbio che sorge di fronte a questa visione di Schmitt è se davvero nell'epoca moderna il concetto di nemico fosse così rispettoso dell'umanità dell'altro uomo, o se invece questa interpretazione nasconda una concezione romantica e cavalleresca di conflitti in realtà non meno brutali. Su questo si vedano le osservazioni di C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984, p.38 in nota.

politica. Già in *Die Diktatur* era stato individuato un nesso tra concezione dell'uomo e visione politica, ora questo viene ripreso e ulteriormente sviluppato[41]. Secondo Schmitt antropologie diverse danno origine a teorie politiche diverse: così il ritenere l'uomo per natura cattivo o buono per natura conduce ad accentuare il ruolo del potere politico o viceversa a ridimensionarlo. In realtà Schmitt cerca di riportare questa problematica ad un livello coerente con la riflessione precedente: l'individuazione del concetto di politico era nata a partire dall'approfondimento della condizione esistenziale dell'uomo e non da un'analisi sull'essenza della natura umana. La prospettiva teoretica non era di tipo sostanzialistico, ma piuttosto di taglio fenomenologico-esistenziale. Anche a questo proposito ritroviamo un approccio analogo. Schmitt non si richiama tanto ai concetti di "bontà" o "cattiveria" dell'uomo che presuppongono una dimensione morale definita e inserita in una visione metafisica della stessa natura umana. Egli non vuole partire da un'affermazione definitoria, ma dal riconoscimento di una situazione, dunque da una ricognizione fenomenologico-esistenziale: «Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica, cioè la risposta alla domanda se l'uomo sia un essere pericoloso o non pericoloso, amante del rischio o innocentemente timido»[42]. L'accento è posto

41. L'affermazione dell'esistenza di un nesso tra antropologia e politica è, secondo Laufer, un grande merito di Schmitt, che dimostra quanto fortemente il suo pensiero sia radicato nella tradizione occidentale che fin dai suoi inizi, con Platone e Aristotele, ha affermato l'esistenza di una relazione strutturale tra teoria dell'uomo e teoria della società. Laufer parla di una relazione "ontologica" tra antropologia e politica. Mi pare che questo termine possa essere utilizzato nel caso di Schmitt solo se si tiene presente che il suo approccio non è di tipo sostanzialistico, ma fenomenologico-esistenziale (cfr. H. Laufer, *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der aristotelischen Theorie der Politik. Zugleich ein Beitrag zur Methodologie der politischen Wissenschaft*, München 1961, e Id., *Homo homini homo. Das "Anthropologische Glaubensbekenntnis" eines Doktrinars*, in A. Dempf - H. Arendt - F. Engel- Janosi, *Politische Ordnung und Existenz. Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, pp. 320-342). Su questa problematica Schmitt segnala la riflessione di H. Plessner, *Macht und menschliche Natur*, Berlin 1931, ora in Id., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1979. Su questo si veda R. Racinaro, *Il futuro della memoria. Filosofia e mondo storico tra Hegel e Scheler*, Napoli 1985, pp. 290 ss.

42. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 59 (tr.it.cit., p. 143).

sulla possibilità: come la morte era la possibilità estrema, ma proprio in questo suo essere *possibilità estrema* diveniva *orizzonte* di significazione dell'esistenza umana, così anche qui il pericolo, la possibilità del pericolo come situazione estrema, come la possibilità di fare il male, disegna l'orizzonte umano, il "fin dove" l'esperienza umana può spingersi[43].

43. Nel suo articolo sull'antropologia politica di Schmitt Heinz Laufer sostiene che nella concezione di Schmitt l'uomo è "cattivo per natura" e dunque non solo potenzialmente cattivo, ma attualmente e inevitabilmente cattivo. Proprio in ciò sta per Laufer la contraddittorietà della posizione schmittana: ritenere che solo un'antropologia pessimistica possa fondare una teoria dello stato senza rendersi conto che una tale antropologia , condotta fino alle sue estreme conseguenze, distrugge lo stato e la politica e lascia spazio al puro scontro di forze: «secondo questa teoria l'uomo non è potenzialmente cattivo - cosa che implicherebbe il fatto che egli possa essere anche buono - ma attualmente cattivo. L'uomo è con questo catturato dalla malvagità ed è consegnato inevitabilmente al male. Da ciò segue che l'unica modalità di esistenza dell'uomo non può che essere cattiva. Le azioni umane possono essere solo cattive, non c'è più una possibilità di scelta; concetti come peccato e torto divengono necessariamente vuote astrazioni. Una tale concezione dell'uomo che nega la libera volontà ed elimina la *ratio* umana, finisce inevitabilmente per distruggere l'uomo, la società e la politica. Poiché se l'uomo è esclusivamente cattivo e non può superare la sua cattiveria attraverso la sua ragione, allora l'uomo è solo un lupo per l'uomo (*homo homini lupus*), tra uomini ci sono solo rapporti di inimicizia, e l'azione politica consiste esclusivamente nella lotta e nella violenza. Non si può dire se Schmitt avesse previsto le conseguenze della sua concezione. A suo favore si può ritenere che egli non le abbia volute. Oggi Schmitt si riconosce nell'affermazione *homo homini homo*. Ma questo principio può essere realizzato se la natura dell'uomo è cattiva e nient'altro che cattiva?» (H. Laufer, *Homo homini homo*, cit., pp. 330-331).
Ho riportato per esteso questo passo di Laufer perché esprime in modo tipico una obiezione classica alla teoria di Schmitt condivisa da molti interpreti. Mi sembra però che non si possa dire in modo così perentorio che per Schmitt l'uomo è per natura cattivo e dunque esclusivamente cattivo. Se così fosse Laufer - e molti altri critici - avrebbe ragione. In realtà Schmitt parla anche di rapporti di amicizia (benché non si soffermi molto su questi) oltre che di inimicizia e quindi non esclude la possibilità di relazioni politiche positive. Inoltre tutto il suo sforzo è quello di guidare con la ragione la realtà irrazionale - si pensi soprattutto alle opere degli anni 1919-1923 - e ciò presuppone la possibilità di un dominio della ragione sulla realtà, benché precario e mai definito. Infine la stessa concezione giuridica dell'*hostis* è per Schmitt una sorta di umanizzazione del conflitto puramente animale. L'approccio antropologico di Schmitt non è un approccio sostanzialistico, ma è molto più esistenziale e, se si vuole, anche pragmatistico, come abbiamo visto a proposito di Machiavelli: la cattiveria dell'uomo - o meglio la sua pericolosità (che non significa che l'uomo deve necessariamente ed esclusivamente compiere azioni malvage, ma solo che può compierle) - non è dogmaticamente affermata, ma piuttosto ipotizzata e presupposta, in uno sforzo di previsione di tutti i possibili comportamenti umani che il

Quest'approccio supera la distinzione tra buono e cattivo per natura e rimanda alla datità dell'esistenza storica. In realtà, secondo Schmitt, le stesse teorie del politico mostrano come da un'antropologia essenzialmente ottimistica non si possa trarre propriamente una dottrina dello stato: non certo da una visione quale quella dell'anarchismo che proprio in forza della bontà naturale dell'uomo richiede la negazione radicale dello stato, ma neppure da una visione liberale può scaturire una teoria positiva dello stato. Il liberalismo riposa su una visione ottimistica della natura umana, sia pure con un senso di moderato realismo, ed appare più preoccupato di limitare il potere statale (e dunque di definirlo negativamente) piuttosto che di elaborare una teoria organica di questo: «Certamente il liberalismo non ha negato lo Stato in modo radicale, d'altra parte esso non ha elaborato nessuna teoria positiva dello Stato e nessuna riforma peculiare dello Stato, ma ha solo cercato di vincolare il 'politico' dal punto di vista dell''etico', e di subordinarlo all''economico'»[44].

Il tratto tipico del liberalismo è proprio la negazione della specificità del politico, la sua sottomissione alla sfera etica e la sua strumentalizzazione alla vita economica. Lo stato è ciò che deve garantire lo sviluppo delle forze produttive ed economiche e quindi il criterio della sua gestione è posto fuori di esso. Ciò che poi deve caratterizzare i comportamenti umani nella sfera pubblica è la stessa moralità privata. Con questo la sfera del politico è privata della sua autonomia ed è ridotta a strumento dell'economia e a campo di applicazione della moralità privata: la sua specificità dissolta.[45]

politico deve necessariamente fare. Il fatto che, affidando un ruolo centrale al timore della pericolosità dell'uomo, si finisca per essere incapaci di cogliere le possibilità positive della natura umana, e si finisca per realizzare un tipo di ordinamento politico peggiore di quello costruito su un'ipotesi antropologica più ottimistica, questo è senz'altro possibile, ma appartiene al dominio delle decisioni politiche. Dal che si conferma che la scelta antropologica è una professione di fede assai più che il frutto di una conoscenza certa.

44. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 61 (tr.it.cit., p. 146).

45. Si noti che questo grado intermedio tra il morale e l'economico è secondo Schmitt occupato, da un punto di vista dell'evoluzione storica, dall'estetismo romantico, come appare nell'analisi contenuta in *Das Zeitalter der Entpolitisierungen und der Neutralisierungen*, che vedremo successivamente. Da ciò si desume ulteriormente il parallelismo tra liberalismo politico ed estetismo romantico o tra liberalismo e romanticismo politico già delineato in *Politische Romantik*.

Dall'analisi dei risvolti politici delle antropologie ottimistiche Schmitt ricava la conclusione che una teoria politica autentica, ossia un senso positivo dello stato, sia legata intimamente ad una visione problematica dell'uomo. D'altra parte si tratta di una vera e propria "necessità metodologica" , ossia della necessità da parte di ogni organizzazione politica di ipotizzare, di mettere in conto le condizioni estreme che si possono verificare nel proprio ambito. Insomma la pericolosità dell'uomo è il presupposto necessario di ogni azione politica nel senso che ogni Principe deve "presupporre" la possibilità estrema ossia lo scatenarsi della malvagità umana[46].

Questa concezione della problematicità dell'uomo rimanda alla concezione teologica del peccato originale: questa prospettiva teologica - già Pascal lo aveva sottolineato - consente di superare l'unilateralità delle concezioni antropologiche di tipo pessimistico o ottimistico ed illumina di senso la realtà altrimenti ambigua e contraddittoria dell'esistenza umana. Il dogma del peccato originale negando alla radice la convinzione nella bontà naturale dell'uomo sancisce la sua pericolosità, la possibilità della violenza e della malvagità e pone con questo i presupposti della politica stessa[47]. Ma il peccato originale non porta con sé solo la malvagità dell'uomo, più profondamente esso introduce il male, il disordine, la divisione nel mondo stesso. Non si tratta solo della malvagità, ma anche dell'ostilità, del conflitto, della perdita dell'unità

46. Su Machiavelli Schmitt scrive in questo stesso anno un articolo apparso sulla "Kölnische Volkszeitung" del 21.4.1927 in cui cerca di spiegare il suo cosiddetto "immoralismo" anche con motivazioni di tipo contingente. *Il Principe* si rivolge per Schmitt non tanto al sovrano dinastico, quanto piuttosto al principe che si è conquistato il potere con la forza. Quest'ultimo non può ipotizzare di essere immediatamente amato dai sudditi e dunque deve necessariamente ipotizzare il loro odio e la possibilità che essi tentino di rovesciarlo e dunque deve adoprarsi con ogni mezzo per conservare il potere. Nello stesso modo - continua Schmitt - non si può pretendere che Napoleone o Mussolini usino i mezzi di un sovrano legittimo. Virtù private come l'indulgenza e il candore possono essere non solo "ridicolaggini" per il politico, ma anche danni per lo stato che deve pagarne poi le conseguenze: «Le mie opinioni sarebbero cattive, se gli uomini fossero buoni, ma gli uomini non sono buoni»(C. Schmitt, *Macchiavelli*, in "Kölnische Zeitung", 58 [1927] p. 448)

47. Anche se, come abbiamo visto in *Die Sichtbarkeit der Kirche*, l'ordinamento giuridico e l'organizzazione politica della vita umana collettiva non si giustificano solo a partire dalla caduta di Adamo e dunque in seguito all'ingresso del male nella storia umana, ma affondano le proprie radici nella condizione creaturale stessa dell'uomo.

e della universalità: «Il dogma teologico fondamentale della peccaminosità del mondo e degli uomini conduce - nella misura in cui la teologia non si sia ancora dissolta nella morale meramente normativa o nella pedagogia e il dogma in mera disciplina -, esattamente come la distinzione di amico e nemico, ad una divisione degli uomini, ad un "distacco" e rende impossibile l'ottimismo indifferenziato proprio di un concetto universale di uomo»[48].

Ritroviamo qui la tematica della teologia politica ossia dell'intrinseca teologicità del politico e dell'analogia strutturale tra i due campi e le due discipline. Il problema che qui si pone rispetto agli scritti giovanili è la concezione dell'autorità politica: mentre negli scritti giovanili l'autorità politica, lo stato, rappresentavano la mediazione che dall'alto veniva a ricostituire l'ordine infranto dal peccato "ripetendo" in modo analogo la mediazione di Cristo e della chiesa; qui lo stato conserva questo ruolo di "mediazione" ma lo esercita attraverso "partizioni", ossia riportando ordine e amicizia entro un territorio e individuando l'"altro", lo straniero come nemico. Questa individuazione del nemico risulta più difficile da assimilare ad una mediazione teologica: certo il peccato originale introduce la divisione e l'ostilità nel mondo e Cristo stesso porta la spada, divide gli uomini e li mette gli uni contro gli altri, così la chiesa con la stessa sua presenza traccia una linea di demarcazione tra fedeli e infedeli, e al suo interno è pronta a individuare e colpire gli eretici, ma tutto questo non comporta una rinuncia e un'abiura nei confronti dell'universalità né un assoggettamento alle leggi dell'inimicizia. Tutt'altro, la legalità che Cristo pone è ciò di fronte a cui tutti gli uomini sono uguali[49] e ogni inimicizia è tolta; resta solo l'inimicizia nei confronti del male, del demonio, del peccato.

Nella visione politica di Schmitt non vi è invece superamento dell'inimicizia, anzi questa resta fino all'ultimo, il criterio del politico: «Pensiero politico ed istinto politico si misurano perciò, sul piano teoretico come su quello pratico, in base alla capacità di distinguere amico e nemico. I punti più alti della grande politica sono anche i momenti in cui il nemico viene visto, con concreta

48. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 64 (tr.it.cit., p. 149).
49. Cfr. su questo C. Schmitt, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, cit., p. 74.
50. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 67 (tr.it.cit., p. 154).

chiarezza, come nemico"[50]. La sospensione dell'inimicizia significherebbe sospensione della politica e ciò non appare possibile se non postulando un superamento radicale della stessa condizione esistenziale dell'uomo.

Da questo punto di vista l'analogia tra teologia e politica sembra problematica. È vero che Schmitt ci tiene a distinguere il piano teologico da quello politico, ma egli vuole mantenere una corrispondenza strutturale tra i due. Ora è proprio a questo livello che sorgono i problemi: se si afferma un parallelo tra teologia e politica sembra difficile poter mantenere un legame indissolubile tra politica e inimicizia: o si rinuncia al legame tra teologia e politica oppure a quello tra politica e inimicizia. Schmitt non appare intenzionato a rinunciare a nessuno dei due e il suo tentativo è quello invece di mostrare la compatibilità tra la sua visione e il cristianesimo, rinvenendo all'interno della teologia stessa l'inimicizia. Ma questo tentativo invece che risolvere i problemi non fa che aumentarli, riportando la confusione tra il piano teologico e quello politico e riportando a galla la tentazione di giustificare teologicamente la concreta dinamica politica. Ciò si rende evidente nel riferimento di Schmitt a Cromwell quale esempio di inimicizia teologica. Cromwell vede gli spagnoli come nemici naturali, come attentatori dell'esistenza stessa della nazione inglese: l'"inimicizia è posta in lui da Dio", ed a giustificarla si richiama al passo biblico «Io porrò inimicizia fra il tuo seme e il suo seme» (*Gn.* 3,15). Questo modello di inimicizia teologica che culmina nella frase del Genesi può metter capo solo ad una demonizzazione del nemico e non certo ad una dichiarazione di ostilità che pure mantenga il carattere di *uomo* al nemico. Non a caso l'inimicizia posta da Dio cui il Genesi si riferisce è quella tra l'uomo e Satana. Questo dunque resta solo un esempio di odio politico aumentato da fattori religiosi, non una dimostrazione della compatibilità teologica dell'inimicizia politica.

Questo elemento di contraddizione può trovare spiegazione nello scopo che è sotteso all'analisi di Schmitt. La sua preoccupazione non è certo quella di fondare biblicamente e dogmaticamente la sua posizione, ma quella di mettere in discussione con le armi della scienza, ma anche della retorica, la teoria avversaria, ossia quel liberalismo che avrebbe minato la vita culturale e politica della Germania di Weimar. La sua preoccupazione è storica

e quasi contingente. Se la forza di un potere sta nella capacità di individuare il nemico, la mancanza di questa capacità è segno di indubbia debolezza. Ed è questo per Schmitt il dramma della repubblica di Weimar che si trova in una situazione analoga alla Francia o alla Russia prima della rivoluzione, quando i pericoli venivano minimizzati e il popolo, quel popolo che di lì a poco sarebbe insorto e avrebbe instaurato il terrore, veniva dipinto con le tinte della bontà, dolcezza e innocenza. Questa incapacità di individuare il nemico, di soppesarne il pericolo e di difendersi appare certo un segno caratteristico della Germania degli anni '20. Sarebbe sufficiente pensare all'indulgenza con cui Hitler fu trattato dopo il tentativo di colpo di stato nei primi anni di Weimar e al costante senso di superiorità sprezzante che le classi dirigenti e il mondo culturale tedesco ostentavano nei confronti del nazionalsocialismo[51].

5. *La critica al liberalismo*

L'intento politico-polemico che muove Schmitt in ogni suo saggio e che si accompagna a quello speculativo, emerge con forza nell'ultima parte del saggio *Der Begriff des Politischen* là dove viene ripresa la critica del liberalismo che come abbiamo visto rappresenta il filo conduttore delle opere schmittiane degli anni Venti. Si potrebbe dire anzi che il concetto del politico è espressamente costruito in funzione antiliberale e vuole esplicitamente contrapporsi al liberalismo.

Il liberalismo è per Schmitt l'antitesi del pensiero politico e dell'agire politico. In esso dunque non vi è politica ma solo dissoluzione di questa a favore dell'etica e dell'economia. Il liberalismo è essenzialmente una concezione individualistica e perciò non può accettare in alcuna maniera che si possa disporre della vita di un individuo senza il suo consenso. Se, come abbiamo visto, la politica si fonda sulla conservazione dell'identità di un popolo anche a costo della vita, lo stato può a tale scopo chiedere anche questo sacrificio. Per il liberalismo questo è arbitrio e violenza. L'individuo può dare la vita solo per se stesso o per qual-

51. Anche se il nemico interno cui Schmitt qui si riferisce è certamente, in primo luogo, il movimento comunista.

cosa a cui lui stesso si vota. Con questo il liberalismo non vuole negare il conflitto esistenziale ma vuole trasportare e risolvere questo conflitto sul piano dello scambio economico e dello scambio razionale. I soggetti di questo scambio sono gli individui e lo stato non è che il garante del libero svolgimento degli scambi. La lotta si trasforma in concorrenza e discussione, il popolo in pubblico e massa e così via. Tolto il conflitto esistenziale pubblico è tolta la politica stessa e questa non ha più autonomia. Ed è singolare notare, prosegue Schmitt, come il liberalismo che in altri campi è uno strenuo assertore dell'autonomia (si pensi in campo morale, o religioso, o scientifico) qui sia del tutto ostile a riconoscere un'autonomia del politico.

La forza del liberalismo sta per Schmitt nel suo essersi presentato come il banditore di un'epoca nuova, l'epoca aurea dell'umanità, finalmente civile, capace di sostituire scambio economico e discussione alla barbarie della guerra. Ma a ben guardare anche questa contrapposizione tra vecchio e nuovo, tra civiltà e barbarie che il liberalismo porta con sé per affermarsi è una nuova contrapposizione amico-nemico. Non è vero perciò che l'economia ha sostituito la politica. Bisogna dire piuttosto che «l'economia è diventata qualcosa di "politico"»[52] e che dunque dalla politica, ossia dalla dialettica amico- nemico, non si esce, essa resta l'orizzonte intrascendibile dell'esistenza umana terrena: «il destino continua ad essere rappresentato dalla politica»[53]. E non è detto che lo spostamento del conflitto sul piano economico, assuma toni e caratteri più pacifici. Esso resta cruento, ma diviene anonimo e impersonale e dunque privo di responsabilità.

6. *La secolarizzazione*

Il tema della politica come destino dell'uomo risulta in modo ancora più chiaro dall'analisi del breve ma densissimo scritto *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen* che rappresenta la prosecuzione ideale delle riflessioni contenute in *Der Begriff des Politischen*[54].

52. *Ivi*, p. 77 (tr.it.cit., p. 164).
53. *Ibidem..*
54. C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und der Entpolitisierungen*, cit.; tr.it. *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le*

Secondo Schmitt la società occidentale nel suo sviluppo storico attraverso l'epoca moderna si è organizzata attorno ad un "centro di riferimento". Tale centro di riferimento non va inteso nel senso marxiano di "struttura materiale" condizionante ogni altra sfera dell'agire sociale, né va inteso come ideologia della classe dominante. Si tratta piuttosto del centro della vita spirituale di un'epoca, un centro che attira a sé, anche se non in modo esclusivo, gli interessi, le passioni, le motivazioni degli uomini così da divenire il "terreno" decisivo che qualifica una cultura e che orienta la vita di un popolo:

«L'individuazione di centri di riferimento differenti riguarda dunque solo il fatto concreto che, in questi quattro secoli di storia europea, mutarono le élites-guida, che cioè mutò progressivamente l'evidenza delle loro convinzioni e dei loro argomenti, allo stesso modo come il contenuto dei loro interessi spirituali, il principio della loro azione, il segreto dei loro successi politici e la disponibilità delle grandi masse a lasciarsi influenzare da determinate suggestioni»[55].

La concezione di un centro ordinatore della vita spirituale era presente anche in *Politische Romantik* dove si affermava che ogni movimento spirituale non può fare a meno di un'istanza estrema e di un centro assoluto. Anche qui ritorna l'idea del centro di riferimento attorno a cui ruota la vita, ma, rispetto al centro del movimento spirituale, qui non si tratta di un'idea o un'istanza, ma piuttosto di un terreno, un ambito, un luogo di scontro e di decisione tra idee e forze diverse. Il centro va dunque inteso come orizzonte di riferimento o di significanza in quanto è ciò che *dà significato* ai diversi concetti che caratterizzano la vita spirituale: non indica dunque l'ideologia dominante o la *Weltanschauung* di un'epoca, ma piuttosto il terreno, l'ambito della vita su cui si gio-

categorie del politico, cit., pp. 167-183. Questo scritto rappresenta il testo di un discorso pronunciato da Schmitt nell'ottobre del 1929 al Congresso della Federazione Internazionale della cultura e pubblicato nella "Europäische Revue" del dicembre 1929. Che si tratti di una prosecuzione ideale del saggio precedente è testimoniato dal fatto che esso viene riprodotto nell'edizione del 1932 come aggiunta a *Der Begriff des Politischen*. Su questo scritto si vedano le osservazioni di N. Auciello, *La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo*, Bari 1981, pp. 135 ss. e di G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983, pp. 123-144, in particolare pp. 130 ss.

55. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 82 (tr.it.cit., p. 170).

della vita di una società e dunque quello determinante ai fini del raggruppamento amico-nemico. Nel secolo XVI il terreno decisivo è quello teologico ed è su questo piano che si svolgono gli scontri politici: il settore teologico è quello che il potere politico cerca di occupare, si pensi alle guerre di religione e allo sforzo dello stato moderno di occupare lo spazio religioso in modo da renderlo da sé dipendente. L'autorità politica afferma la propria sovranità cercando di occupare il centro ordinatore, avocando a sé la decisione su di esso e neutralizzando così i conflitti su quel terreno: così si esprime la sovranità dello stato, attraverso il monopolio della decisione sul centro di riferimento. Per questo, secondo Schmitt, lo stato non può proclamarsi neutrale di fronte alle questioni decisive di un'epoca: dichiararsi neutrali significa rinunciare alla sovranità e indirettamente consegnare l'unità fondamentale di un popolo ad altri centri di potere. Lo stato liberale, che in un'epoca economica si proclama "neutrale" proprio in campo economico, ossia sul terreno decisivo, non è per Schmitt uno stato autentico, ma provoca piuttosto la dissoluzione dell'unità politica: «Uno stato che, in un'epoca economica, rinuncia a riconoscere e a guidare da sé correttamente, i rapporti economici, deve proclamarsi neutrale nei confronti dei problemi e delle decisioni politiche e rinuncia in tal modo alla sua pretesa al comando»[59].

Al progressivo spostamento dei centri di riferimento corrisponde dunque una ricerca progressiva di un terreno neutrale. Man mano che emerge un ambito decisivo (teologia, metafisica), tale ambito si trasforma ben presto in terreno di scontro e di conflitto. Questo conflitto, se prolungato, rischia di trasformarsi in guerra civile e rende impossibile una vita, personale e collettiva, ordinata. Da qui emerge l'aspirazione a un terreno neutrale, a un ambito in cui sia possibile ricostituire l'ordine e tornare a sviluppare una vita normale:

«Quello che fino allora era il centro di riferimento viene dunque neutralizzato nel senso che cessa di essere il centro e si spera di trovare, sul terreno del nuovo centro di riferimento, quel minimo di accordo e di

59. *Ivi*, p. 87 (tr.it.cit., p. 175).

premesse comuni che permettano sicurezza, evidenza, comprensione e pace. In tal modo si afferma la tendenza verso la neutralizzazione e la minimalizzazione e viene accettata la legge in base alla quale l'umanità europea si è "allineata" nei secoli seguenti ed ha costruito il proprio *concetto di verità*»[60].

Da ciò si mostra come secondo Schmitt la neutralità, l'oggettività e l'universalità che sono i caratteri costitutivi della verità secondo la tradizione occidentale, siano caratteri storicamente determinati, anzi, si potrebbe dire, politicamente determinati: la neutralità non è un carattere intrinseco ad una posizione, ma è un carattere derivato dalla sua funzione, ossia dalla sua capacità di neutralizzare i conflitti[61].

Nel momento in cui la religione, che in epoca medievale appariva l'istanza unificatrice, si trasforma in fattore di divisione, di lotta, di guerra civile, lo stato nazionale si presenta come il terreno neutrale sul piano politico e la scienza si afferma come campo neutrale sul terreno culturale. Quando poi i fattori nazionali e culturali si trasformano in nuovi campi di battaglia ecco presentarsi l'economia come terreno neutro, capace di garantire universalità ed eguaglianza. Ma anche l'economia diviene ben presto luogo di lotta non meno violenta, nel momento in cui essa si svela al servizio di interessi di parte. E così si giunge alla "fede nella tecnica", una fede motivata dall'ansia di trovare «un terreno assolutamente e definitivamente neutrale»[62].

Le analisi di Schmitt riprendono qui alcune tematiche già tipiche degli scritti degli anni Dieci[63] e sviluppano una critica della tecnica che si inserisce nel clima degli anni Venti. Interessante è la spiegazione che Schmitt dà al sorgere di questo mito della tecnica: non si tratta tanto della critica del sogno prometeico dell' *homo faber*, tipica degli ambienti cattolici del Novecento, ma piuttosto di qualcosa di simile alla critica della ragione

60. *Ivi*, pp. 88-89 (tr.it.cit., pp. 176-177).
61. È chiaro che la questione della neutralità della conoscenza e della scienza non può essere risolta sul piano della funzionalità politica, e tuttavia l'interpretazione di Schmitt rappresenta un'ipotesi assai stimolante sul piano storico per capire il ruolo politico determinante affidato dallo stato moderno alla scienza.
62. *Ivi*, p. 89 (tr.it.cit., p. 177).
63. In particolare *Theodor Däublers "Nordlicht"* e l'articolo *Kritik der Zeit.*

strumentale fatta dai rappresentanti della Scuola di Francoforte [64]. Il primato della tecnica appare auspicabile perché essa è puro mezzo, puro strumento, privo di contenuti e finalità e dunque può essere utilizzato da chiunque per qualsivoglia scopo. In questo essa appare come "assolutamente neutra" e dunque come terreno capace di risolvere problemi e conflitti. Ma proprio qui sta il punto: la tecnica in sé non può risolvere nè decidere nulla. La tecnica può essere solo "al servizio di" una volontà o di una decisione[65].

Disconoscere questa sua impotenza significa nascondere dietro la neutralità della scienza una terribile tirannia. La tecnica in sé non produce né cultura, né valori, né soggetti capaci di prendere decisioni, né poteri politici determinati. L'emergere della fede nella tecnica ha fatto per questo inorridire i rappresentanti della civiltà tradizionale che hanno gridato alla morte dello spirito, al dominio del meccanicismo e del materialismo: Troeltsch, Weber, Rathenau fino a Spengler, Scheler, Ziegler documentano per Schmitt l'angoscia nei confronti dell'insorgere della tecnica e al tempo stesso l'impotenza dello spirito di fronte a questo insorgere.

Ma la posizione di Schmitt - e qui sta l'aspetto interessante - non può ridursi a una di queste sia pur nobili ed elevate lamentazioni dello spirito occidentale al tramonto. La fede nella tecnica resta per lui una "fede"; benché malposta, resta comunque una espressione dello spirito:

«Lo spirito del tecnicismo, che ha portato alla fede di massa in un attivismo antireligioso dell'aldiqua, è spirito, forse spirito maligno e diabolico, ma non tale da essere tolto di mezzo come meccanicistico e da essere ascritto alla tecnica. Esso è forse qualcosa di raccapricciante, ma in sé non è nulla di tecnico e macchinale. Esso è la fiducia in una metafisica attivistica, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana, la fede nell'illimitato "superamento degli ostacoli naturali", nelle infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell'esistenza naturale

64. Sul rapporto tra Schmitt e la Scuola di Francoforte, si veda E. Kennedy, *Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule": Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert*, in "Geschichte und Gesellschaft", 12 (1986), pp. 380-419.

65. Questo concetto lo si ritrova anche nell'articolo sulla stampa e l'opinione pubblica: C. Schmitt, *Presse und offentliche Meinung*, in "Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie", 7 (1930), p. 59.

dell'uomo in questo mondo. Si può ritenere tutto ciò fantastico o satanico, ma non si può dichiararlo semplicemente una morta mancanza di anima, senza spirito e meccanicistica.»[66]

Il rischio della cultura attuale è quello di ridursi a 'lamentazione[67], a nostalgia, a rifiuto del tempo presente. Schmitt condanna questo atteggiamento anti-moderno che deriva da una insufficiente comprensione della storia e della cultura e dalla paura dei gruppi intellettuali consolidati di perdere il loro potere. Si tratta insomma di una battaglia di retroguardia. La perdita di terreno della fede nei valori spirituali a scapito della fede nei valori materiali e nella tecnica non necessariamente è da leggersi come una sconfitta definitiva, come il tramonto, la decadenza, la morte. Alla vita dello spirito non si oppone la morte rappresentata dalla tecnica, ma si oppone una fede e uno spirito secolarizzati. Non bisogna lamentarsi o rinchiudersi nella difesa delle proprie posizioni, ma assumere la sfida che il presente lancia. In questa prospettiva la difficoltà in cui i valori spirituali si trovano non necessariamente rappresenta la sconfitta di questo. Anzi. Una situazione di povertà può trasformarsi in un'esperienza capace di temprare lo spirito rinnovandolo, ridonandogli energia e creatività:

«Tutte le scosse nuove e poderose, tutte le rivoluzioni e le "riforme", tutte le nuove *élites* provengono dall'ascesi e da una più o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo*. Il cristianesimo primitivo e tutte le riforme più profonde all'interno del cristianesimo, il rinnovamento benedettino, cluniacense e francescano, il movimento degli anabattisti e dei puritani, ma anche ogni rinascita autentica con il suo ritorno al principio elementare della propria natura, ogni autentico *ritornar al principio,* ogni ritorno alla natura intatta, non còrrotta appare, di fronte al *comfort* e all'agio dello *status quo* esistente, come nulla culturale e sociale.»[68]

La rinascita della cultura europea è dunque affidata a un'"a-

66. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 93 (tr.it.cit., p. 181).
67. Era stata questa la critica mossa a Rathenau da Schmitt già nel 1912: la pura negazione del presente priva di una prospettiva positiva resta dipendente da esso e dunque subalterna: non è una critica ma un lamento (cfr. C. Schmitt, *Kritik der Zeit*, cit.).
68. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 93 (tr.it.cit., p. 181).

scesi", a un processo di purificazione attraverso il quale si abbandona la forma storica assunta e le incrostazioni per recuperare l'integrità originaria e riesprimerla in forma nuova. Ogni processo di rinnovamento culturale è un ritornar al principio, un ricominciare da capo, un tentare di ricostruire un ordine sul disordine che ripeta l'ordine originario.

In queste pagine troviamo espressi elementi importanti della visione schmittiana della storia. Il tema del "ritornar al principio" non deve essere letto come una testimonianza di una concezione pessimistica della storia, vista univocamente come "caduta", come processo di decomposizione della sostanza originaria. Non c'è nostalgia del passato, né spirito antimoderno in Schmitt e ciò è tanto più rilevante data la sua formazione cattolica. C'è invece un atteggiamento positivo che si esprime nell'invito ad accogliere ogni tempo ed ogni epoca come una sfida rivolta allo spirito umano perché questo tragga da sé la sua potenzialità creativa. Il processo di secolarizzazione dunque non è visto come una perdita progressiva di significato, ma come progressiva manifestazione delle diverse forme dello spirito umano. La dimensione storica appare dunque come un processo aperto e creativo. Come può dunque conciliarsi con questo il richiamo al "ritornar al principio"?[69]

Nonostante l'approccio esistenziale e pragmatistico di Schmitt, nella sua visione l'ordine non può collocarsi solo al termine del processo storico, ma esso in qualche modo è già dato. Non nel senso che sia già dato positivamente e quindi semplicemente da applicarsi nella storia, ma nel senso che di esso è già data la forma, la struttura e dunque la possibilità della ripetizione. L'origine teologica dei moderni concetti giuridici e politici non ha un significato puramente storico (fra l'altro attenuato negli ultimi scritti schmittiani), ma anche ideale, ciò significa che essi portano con sé una "forma". Ciò emerge con chiarezza nella dinamica della decisione: nella prospettiva decisionistica l'ordine non nasce dal caso, ma nasce in quanto voluto. Questo atto della volontà è un atto consapevole, e dunque in questa consapevolezza l'ordine -

69. Si veda su questa problematica la densa riflessione di R. Racinaro, *Esistenza e decisione in Carl Schmitt*, in "Il Centauro", n. 16 (genn.-apr. 1986), pp. 140-173.

sia pure a livello ideale - è già dato. Schmitt dunque resta legato alla prospettiva dell'*ab integro nascitur ordo*, giacché un'*integritas* è comunque indispensabile per la realizzazione dell'ordine, se non altro in quanto *integritas* di una volontà che consapevolmente decide[70]. Il riferimento ad un ordine originario, a un modello ideale di ordine, appare ineliminabile.

La realizzazione dell'ordine concreto rappresenta la conciliazione tra ideale e reale, tra diritto e potere, una conciliazione - benché mai conclusa - possibile in quanto già avvenuta a livello teologico, come abbiamo visto in *Römischer Katholizismus*. L'incarnazione dell'eterno nel tempo e il successivo ordinamento del reale da parte dell'ideale, è possibile in quanto l'eterno è entrato nel tempo, e non solo in un'anticipazione ideale, ma nel fatto storico dell'Incarnazione. Contro ogni tentazione gnostica, Schmitt difende nel corso di tutta la sua opera la *storicità* dell'Incarnazione. Anche da un punto di vista antropologico Schmitt inclina verso il modello interpretativo del peccato originale che spiega la pericolosità umana come caduta da una pienezza originaria, e la stessa realtà dell'inimicizia sembra alludere in più parti a una fraternità originaria. Certo la caduta non è definitiva e a sua volta rimanda a una futura ricomposizione, ma sarebbe difficile spiegare l'anelito alla ricomposizione cancellando la memoria di un'unità originaria.

Infine occorre tenere presente il tema dell'Anticristo che attraversa il pensiero schmittiano e ne segna la filosofia della storia. Al termine della storia non vi sarà solo l'ordine realizzato, ma anche il disordine prima del regno finale che *non* sarà instaurato dalla storia, ma dall'eterno. Il ruolo del politico è, in questa prospettiva, quello di trattenere e ritardare l'insorgere del caos finale portato dall'Anticristo. Ciò non consente una visione della storia come pura apertura in avanti, come puro compimento. Nella storia è presente anche il germe della dissoluzione: il disordine non è solo ciò di fronte a cui la costruzione dell'ordine prende le mosse, ma è

70. Cfr. H. Freyer, *Positionen und Begriffe*, cit., p. 266: «L'integro non è il primitivo, né tanto meno il semplice; oggettivamente considerato è ciò che ha in sè sostanza storica, e soggettivamente considerato è ciò che fa sorgere da fonti naturali la forza morale di affermare questa sostanza nella realtà. Ma per questo esso deve essere anche molto consapevole, molto energico e duro anche nell'intelletto, per poter agire da dominatore e ordinatore.»

anche ciò da cui l'ordine storico è costantemente minacciato come sua fine.

Il "ritornar al principio" ha dunque un duplice significato: da un lato ritornare alla forma originaria che consente di ridare forma al reale, dall'altro fare appello alle forze dello spirito perché solo da queste può nascere un autentico governo del reale. In Schmitt non vi è alcun rifiuto del potere o della tecnica, ma la convinzione - tipicamente classica - che questo potere richieda l'integrità delle forze spirituali per poter essere gestito. Il richiamo agli ordini spirituali fondati sull'ascesi non è casuale: ogni governo del mondo passa attraverso il governo di sé[71].

7. *Il "politico" tra filosofia e teologia*

Più di ogni altra opera di Schmitt *Der Begriff des Politischen* suscitò, come già accennato, un vivacissimo dibattito non solo tra i giuristi e gli studiosi di scienza della politica ma anche tra i filosofi e i teologi, e questo soprattutto dopo l'edizione del 1932 arricchita dal discorso sull'epoca delle neutralizzazioni[72].

La sottolineatura del primato dell'esistenza nell'individuazione del criterio del politico portò numerosi critici a interpretare la posizione di Schmitt come una sorta di esistenzialismo politico, come il corrispondente della visione di Heidegger sul piano della scienza politica. Già nel 1930 sulla rivista "Der Ring" Martin Grimm in due articoli sulla teologia politica[73] aveva associato le posizioni di Schmitt a quelle di Heidegger e di Gogarten, valutandole positivamente. Ora invece, dal 1932 in poi la definizione di

71. Anche su questo punto si può notare un parallelismo con il pensiero di Guardini: «...dobbiamo nuovamente imparare che il dominio del mondo presuppone il dominio di noi su noi stessi; come potranno gli uomini controllare l'immenso potere che cresce ininterrottamente fra le loro mani se non sanno formare se stessi?...facciamo bene a convincerci che mai nulla è diventato grande senza "ascesi".» (R. Guardini, *Die Macht*, tr.it.cit., p. 127). Anche in Guardini vi è la stessa polemica contro il pensiero borghese che ha rifiutato la responsabilità: «Il borghese non ne ha voluto sapere, ne ha avuto paura, lo ha considerato fondamentalmente ingiusto [...] non ha perciò elaborato né un autentico *ethos*, nè uno stile del dominio, ma si è sempre ritirato indietro nell'anonimo» (*ibidem*).

72. Si veda la rassegna di M. Surdi, *Critica della categoria del politico: 1932-1937*, in "Aut-Aut", n. 170-171 (maggio-giugno 1979), pp. 197-228.

73. M. Grimm, *Politische Theologie*, in "Der Ring", 3 (1930), pp. 541-544 e 903-906.

"esistenzialismo politico" avrà il sapore di una netta squalificazione e condanna.

Nel 1932 Siegfried Marck analizza in un articolo le conseguenze politiche dell'esistenzialismo[74]. Secondo Marck l'esistenzialismo filosofico ha uno sbocco politico di tipo fascista. Esso contrappone l'essere alla norma, la decisione alla ragione, e di conseguenza finisce per esaltare l'azione svincolata da ogni criterio normativo. Ma è proprio questo rifiuto della normatività a costituire il nucleo aporetico della posizione dell'esistenzialismo. Infatti l'esistenzialismo che vuole negare la norma finisce per reintrodurre un proprio criterio normativo nel momento in cui fa del "senso esistenziale" il criterio di autenticità di contro all'inautenticità del normale e del generale. Inoltre lo stesso stato d'emergenza che nella teoria schmittiana appare prioritario rispetto alla situazione normale, può definirsi solo a partire da questa, in quanto eccezione di questa, e dunque ha carattere derivato e non originario: il momento della normatività resta ineludibile. Nello stesso modo anche Herbert Marcuse[75] individuerà nel pensiero di Schmitt un esempio di esistenzialismo politico, che rifiuta ogni giustificazione razionale e afferma quale unico criterio di validità l'esistenza stessa: «L'esistenzialismo nella sua forma politica diventa la teoria della giustificazione (negativa) di ciò che non è più giustificabile»[76].

Il parallelismo tra Schmitt e l'esistenzialismo è al centro anche dell'interpretazione di Karl Löwith, destinata a divenire un punto di riferimento costante nella letteratura critica su Schmitt. Come già accennato a proposito della *Politische Theologie* e della teoria della decisione schmittiana, Löwith interpreta la posizione di Schmitt come un occasionalismo in nulla diverso da quello romantico. La decisione è infatti fondata sul nulla e dunque in ultima istanza sul proprio puro esserci, sulla propria realtà di fatto e quindi sulla situazione concreta in cui essa si muove, una situa-

74. S. Marck, *"Existenzphilosophische" und idealistische Grundlegung der Politik*, in "Die Gesellschaft", 9 (1932), pp. 441-450.

75. H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", 3 (1934), pp. 161-194, ripubblicato in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1965; tr. it. *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino 1969, pp. 3-41.

76. *Ivi*, tr. it. cit., p. 30.

zione in cui ogni regola universale è vanificata e che quindi rappresenta essa stessa l'unico criterio di decisione.

La stessa centralità della situazione esistenziale è rinvenuta da Löwith in *Der Begriff des Politischen*. Anche qui il criterio ultimo è la situazione concreta, la realtà di fatto del caso estremo ossia del caso in cui la propria esistenza fisica è minacciata dall'altro. La politica viene così svuotata di ogni contenuto di valore e ridotta a bruta "fatticità": «Con questa suprema e insormontabile istanza, che riguarda l'esistenza come tale, il dato di fatto *che* insomma si è al mondo, o la "fatticità" (Heidegger), l'analisi schmittiana del politico, come la analitica dell'Esserci dello Heidegger, sembra incontrovertibilmente garantita di fronte ad ogni determinazione che riguardi qualunque particolare contenuto dell'essenza politica»[77].

Il politico appare determinato in ultima istanza dalla pura fattualità e tuttavia nel pensiero di Schmitt vi è, secondo Löwith, un'ambiguità di fondo. Questa ambiguità emerge chiaramente a proposito della situazione estrema, del caso di guerra, dell'individuazione del nemico. Da un lato infatti sembra che l'inimicizia sia determinata dalla pura situazione e dunque, coerentemente all'impostazione sopra delineata, essa non abbia alcun contenuto politico predeterminato: non esiste un nemico "naturale", che è tale in quanto portatore di alcuni caratteri determinati, il nemico può variare di volta in volta a seconda della situazione. È la situazione, il grado della sua pericolosità, che fa sì che sorga il conflitto e dunque l'inimicizia[78]. Dall'altro lato, osserva Löwith, quando Schmitt si trova a dover esemplificare l'inimicizia, i modelli stori-

77. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, tr. it. cit., p. 128.

78. «"Ciò che conta", dato che fin dall'inizio è certo che esso riguarda "sempre soltanto" un caso di conflitto esistentivo, non è se un uomo od uno Stato sia costituito e ordinato in tale o in tal'altro modo - se si tratti per esempio di uno Stato nazionale imperialistico e capitalistico o di uno Stato proletario comunistico [...], ma l'importante è solo questo: *che* lo Stato sia genericamente un'unità normativa, che in caso di emergenza effettui un "aggruppamento" nemici-amici e decida sovranamente della vita degli uomini. Questa radicale *indifferenza* della decisione solamente formale, verso ogni *contenuto* politico, dalla quale consegue che tutti i contenuti sono indifferenti l'uno rispetto all'altro ossia equivalenti, contraddistingue nello Schmitt il fondamentale concetto politico-esistenziale della guerra in quanto momento culminante della grande politica» (*ivi*, pp. 134-135).

ci cui egli si riferisce sono modelli in cui l'inimicizia è fondata su contenuti precisi, "naturali" (come nel caso dell'inimicizia tra Greci e barbari) o "teologici" (come nel caso di Cromwell e gli Spagnoli). E - negli scritti di Schmitt successivi al 1933, successivi cioè all'adesione al nazismo - il contenuto dell'amicizia e, rispettivamente, dell'inimicizia diviene l'uguaglianza o la differenza di stirpe[79]. Questa oscillazione testimonia per Löwith l'ambiguità e l'infondatezza sia del decisionismo schmittiano che della sua teoria del politico, e in ultima analisi il suo occasionalismo.

Questa prima obiezione nei confronti della teoria schmittiana si rivolge in qualche misura non solo a questo suo ultimo scritto, ma all'intera sua riflessione degli anni Venti, interpretata sotto la categoria del decisionismo. Ciò che viene rimproverato a Schmitt è di avere eliminato dal campo del politico la centralità della norma e della verifica razionale, per affermare il primato della volontà, della decisione, ossia di una realtà sopra un'idea, sopra un valore. In questo Schmitt viene visto appunto come rappresentante dell'esistenzialismo politico. Ora non c'è dubbio che nella posizione di Schmitt - così come nell'esistenzialismo in generale - vi sia una messa in secondo piano del momento normativo, così come di quello della razionalità illuministica o positivistica. Ma ciò non significa una eliminazione di questi momenti, né un'esaltazione della realtà intesa come fattualità e, infine, come pura forza. In primo luogo infatti nella posizione schmittiana non vi è una eliminazione del momento normativo e razionale, ma un interrogarsi radicale attorno al fondamento e attorno alla legittimità della norma. Si può certo mettere tra parentesi tale interrogativo dichiarandolo irrilevante o pericoloso, ma, di fatto, esso appartiene alla struttura stessa del politico. Il politico non si risolve nel momento del normativo, ma porta con sé una scelta, una decisione a cui l'esistenza politica non può sottrarsi. In secondo luogo, il ricondurre il politico all'*esistenza* quale suo orizzonte costitutivo non significa in alcun modo ridurlo alla *fattualità*, empiricamente e materialmente intesa. Il pensiero di Schmitt fin dalle origini è caratterizzato da un rifiuto di ogni deriva-

79. Löwith sottolinea come questa oscillazione sia testimoniata dalle stesse modifiche che Schmitt introduce nell'edizione del '33 rispetto a quella dell'anno precedente: nell'edizione del '33 scompaiono i riferimenti a Marx e all'ebreo marxista Lukács, e vi sono numerose espressioni nazionalistiche (cfr. *ivi*, pp. 142-143).

zione del politico dalla realtà naturale in quanto tale. La decisione attorno all'amico e al nemico che è un tratto costitutivo dell'unità politica non è una semplice realtà di fatto; è sì una realtà, ma una realtà costruita dall'uomo sulla base della valutazione di una situazione. La decisione che sta alle spalle del politico se da un lato non è riducibile alla norma, dall'altro non è nemmeno derivabile dalla pura esistenza naturale. La decisione è un atto riflesso che esige una soggettività, una coscienza, una intelligenza degli avvenimenti, una assunzione di responsabilità.

Accanto a questo primo nodo problematico costituito dall'"esistenzialismo politico" di Schmitt[80], il secondo aspetto preso in esame e discusso dai critici è quello del rapporto tra morale e politica. È merito soprattutto di Leo Strauss aver sottolineato questo aspetto e aver operato una complessa quanto sottile messa a nudo dell'impalcatura teorica sottesa a *Der Begriff des Politischen* [81].

Strauss sottolinea come l'affermazione della specificità propria del politico non possa essere intesa come l'affermazione dell'autonomia del politico, intesa come ambito determinato diverso da altri ambiti della vita associata. La rivendicazione di una tale autonomia significherebbe nient'altro che una ricaduta nello schema

80. Sulla dottrina di Schmitt come traduzione dell'esistenzialismo sul piano politico e giuridico si veda anche K. Polak, *Die Weimarer Verfassung. Ihre Errungenschaften und Mängel*, Berlin 1950, 2a ed., p. 63 nota 56; C. Almuly, *Carl Schmitt, théoricien du décisionisme*, in "L'Egypte contemporaine", 46 (1955), pp. 35-55; in modo più problematico U. Scheuner, *Carl Schmitt - heute*, in "Neue politische Literatur", 1 (1956), pp.186-188. Altri invece hanno visto nella posizione di Schmitt una concezione realistica che si ricollega alla tradizione aristotelico-scolastica: cfr. C. Lang, *Die Ideologie des Widerstandes. Bemerkungen zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Deutsches Volkstum", (1932), pp. 959-964, che interpreta la teoria dell'amico-nemico come una traduzione dello *zoon politikon* aristotelico (*ivi*, p. 962).

81. Cfr. L. Strauss, *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 57 (1932), pp. 732-749; tr. it. in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Milano 1988, pp. 315-332. Sull'interpretazione straussiana dell'opera di Schmitt, si vedano, nello stesso volume i contributi di C. Galli, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, *ivi*, pp. 25-52 e di M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni trenta*, *ivi*, pp. 193-234 (specialmente pp. 211-233). Sul rapporto tra morale, politica e diritto nel pensiero di Schmitt, si veda anche H. Mankiewicz, *La conception national-socialiste de la Politique. Carl Schmitt et le droit*, in "La vie intellectuelle", n.s. 60 (1938), pp. 59-69.

concettuale del liberalismo che vuole affermare appunto l'autonomia dei diversi ambiti[82]. La politica non costituisce un ambito a sé stante, diviso e distinto dagli altri ambiti quali l'economia o la cultura, ma rappresenta un grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione, e dunque qualcosa che può coinvolgere qualsiasi sfera del vivere associato. In Schmitt non vi è dunque un'autonomia del politico intesa come affermazione di un ambito proprio distinto dalla morale o da altro, piuttosto vi è la rivendicazione dell'*originarietà* del politico, nel senso dell'appartenenza della politica alla struttura stessa dell'esistenza umana. Il fatto che non si possano applicare alla politica valutazioni morali non dipende dal fatto che la politica appartiene ad un ambito distinto, tant'è vero che il contenuto della politica può essere lo stesso della morale o dell'economia, ma dipende dal fatto che la politica ha una sua propria forma categoriale che è originaria, dunque non derivata, dunque non soggetta ad altro che alle proprie leggi. Il politico non indica una fetta di realtà, ma la *forma* di un rapporto umano in un qualsiasi ambito del reale, uno *status* del tutto ori-ginario e decisivo.

La definizione del politico come rapporto tra "amico e nemico" rimanda dunque ad una sorta di stato di natura in cui l'uomo viene concepito come essere pericoloso: «La tesi della pericolosità dell'uomo - afferma Strauss - è di conseguenza l'ultimo presupposto della posizione del politico»[83]. Ora, poiché questa pericolosità è vista come originaria e non derivata, secondo Strauss in Schmitt si può ben parlare di un primato dell'inimicizia sull'amicizia: è l'inimicizia a definire prioritariamente la politica.

Ma proprio in questo suo nocciolo antropologico si svela l'ambiguità del pensiero schmittiano e la sua struttura latente. Da un lato egli afferma che la politica è il destino dell'uomo, nel senso che, appartenendo alla struttura stessa della sua esistenza, non può

82. Così invece interpreta anche recentemente H. Schelsky, *Der "Begriff des Politischen" und die politische Erfahrung der Gegenwart*, in "Der Staat", 22(1983), pp. 321-345, in particolare pp. 321 ss.

83. L. Strauss, *Anmerkungen*, cit., p. 741 (tr.it.cit., p. 324). Proprio su questo punto, secondo Strauss, la posizione di Schmitt è diversa da quella di Hobbes, nonostante le affermazioni in contrario: Hobbes infatti concepisce la pericolosità dell'uomo come uno stato di natura che deve essere superato nello stato civile, Schmitt invece afferma che questo stato di natura non può né deve essere superato.

essere superata, in quanto ogni tentativo di superamento della politica sarebbe una riproposizione della politica stessa, così come ogni nuova guerra contro la guerra sarebbe una nuova guerra. Dall'altro egli riconosce come la pericolosità dell'uomo non sia il contenuto di una conoscenza necessaria, ma l'oggetto di un'"ipotesi", di una "professione di fede antropologica". Dal che si desume che potrebbe essere vero anche il contrario e che quindi la politica non è affatto una necessaria e inevitabile forma dell'esistenza umana, ma piuttosto il frutto di una scelta, di una decisione morale. Ma con questo, quella morale che Schmitt voleva a tutti i costi eliminare dall'orizzonte politico, si ripresenta come suo fondamento.

La scelta morale, che secondo Strauss sta a fondamento del politico, è la scelta per il "caso serio" contro una concezione della vita intesa come divertimento, come intrattenimento. Una vita ridotta a divertimento può forse essere esteticamente interessante agli occhi di Schmitt ma non certo seria, degna dell'uomo e di essere vissuta. Nel divertimento non c'è decisione, non c'è personalità, non c'è responsabilità: da qui la necessità - morale, non esistenziale - della politica, della possibilità del pericolo, della lotta estrema. Da qui la scelta morale della forza come virtù.

Ciò non significa, avverte Strauss, che il conflitto sia per Schmitt lo scopo della politica, esso è solo la sua struttura, il suo scopo in ultima analisi è quello dell'ordine delle cose umane: «Appunto per questo l'affermazione del politico come tale non è la sua ultima parola. La sua ultima parola è "ordine delle cose umane"»[84]. In questa latente scelta morale posta a fondamento della politica, Schmitt si ritrova, suo malgrado e benché su posizioni politiche opposte, entro la "sistematica" del pensiero liberale.

L'analisi di Strauss pone al centro della riflessione di Schmitt un nocciolo antropologico, ossia la scelta per la pericolosità dell'uomo, scelta che è in ultima istanza una decisione morale. Non c'è dubbio che un nocciolo antropologico sia coinvolto nella posizione schmittiana, come abbiamo visto fin dai

84. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 749 (tr.it.cit., p. 331).

suoi primi scritti, e che questo nocciolo sia in qualche modo deciso e non necessariamente dimostrato. Dal momento che Schmitt rifiuta ogni prospettiva razionalistica, egli chiaramente non ritiene possibile una conoscenza necessaria e ultimativa dell'essenza umana. E tuttavia non pare che la struttura di questa scelta sia quella indicata da Strauss. Se certamente il suo scopo è l'"ordine delle cose umane", il suo significato e il suo contenuto appaiono diversi da quelli indicati. Strauss definisce il significato della affermazione della pericolosità umana come un significato "normativo", "morale": in realtà in Schmitt l'affermazione della pericolosità dell'uomo appare oscillare tra un significato teologico e uno tecnico[85]. Innanzitutto essa nasconde la dialettica del peccato originale, che da un lato conserva la memoria di un ordine infranto e dall'altro afferma la strutturale limitatezza e relatività dell'uomo, il suo non essere assoluto e il suo dipendere dalla trascendenza quanto al senso della propria esistenza. In secondo luogo essa riveste un carattere tecnico, ossia pragmatico: non potendosi stabilire razionalmente se l'uomo sia di per sé buono o cattivo, il politico che vuole edificare l'ordine delle cose umane è costretto a postulare come ipotesi la pericolosità dell'uomo: ipotizzare l'opposto ossia la non pericolosità dell'uomo significherebbe sottoporre non solo se stessi, ma lo stesso ordine delle cose umane, al rischio di essere travolti dal disordine. In questa prospettiva anche l'affermazione secondo cui l'inimicizia definisce in via prioritaria la politica appare discutibile, in quanto, come già visto, la distinzione amico-nemico è un criterio euristico e non una definizione del contenuto sostanziale.

Giusta appare invece - come lo stesso Schmitt ha riconosciuto[86]

85. Questa oscillazione non è d'altra parte casuale, posto che Schmitt considera il diritto come qualche cosa che sta a metà tra la teologia e la tecnica: cfr. C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Wissenschaft*, Tübingen 1950, ora in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus der Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1958, 1973, pp. 386-429.

86. Lo stesso Schmitt lo riconosce in una nota all'edizione del 1963 di *Der Begriff des Politischen*: «Leo Strauss pone il dito sul termine svago (*Unterhaltung*). A ragione. Il termine infatti non è appropriato e corrisponde allo stadio, allora incompleto, della mia riflessione. Oggi direi *gioco*, per esprimere con maggiore pregnanza il concetto opposto a *serietà*, che Strauss ha correttamente individuato» (C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 120 [tr.it.cit., p. 138 nota 40]).

la contrapposizione individuata da Strauss tra "serietà" e "divertimento" o "intrattenimento", un tema che ritorna anche nella critica di Huizinga a Schmitt. Nel suo libro *Homo ludens*, Huizinga capovolge l'impostazione schmittiana affermando che non tanto la guerra è "il caso serio"(*Ernstfall*) contrapposto al mondo pacificato che sarebbe il mondo del puro gioco, ma la pace e solo nel ricercare la pace l'umanità trova serietà e dignità[87].

Su questo nodo problematico del rapporto tra morale e politica è indirizzata anche la recensione critica di Helmuth Kuhn[88], che riprende molti motivi dell'analisi di Strauss. Secondo Kuhn il circolo vizioso in cui Schmitt finisce per trovarsi a proposito del rapporto tra morale e politica, dimostra come la teoria schmittiana del politico non fondi alcuna teoria politica in senso proprio, ma sia semplicemente una cinica affermazione della lotta e della cattiveria umana. Sotto l'apparente purezza conoscitiva dietro cui Schmitt si nasconde, si intravede il «pragmatismo dell'autoannientamento» introdotto da Nietzsche, la «freddezza non indifferente ma "demoniaca" dell'oggettività», un «immoralismo estetico decadente»[89]. La teoria di Schmitt è inconcludente perché in-

87. «Se l'inumana chimera dello Schmitt contiene anche un'ombra sola di esattezza, si deve concludere questo: non la guerra è *Ernstfall*, ma la pace. Perché proprio nel non voler superare tale miserabile rapporto: amico-nemico, l'umanità rinunzia al riconoscimento completo della sua dignità. La guerra con tutto ciò che la suscita o l'accompagna rimane sempre presa nei lacci demonici del gioco»(J. Huizinga, *Homo ludens*, Amsterdam 1939; tr. it. Torino 1973, p. 247). Huizinga aveva già precedentemente criticato la dottrina amico-nemico di Schmitt nel suo testo del 1935, affermando che la contrapposizione amico-nemico in realtà nasconde il conflitto "più debole-più forte" e finisce per esaltare la violenza e il male come dignità dell'uomo: «Poiché nel rapporto antitetico *amico* non significa nulla, e *nemico* soltanto l'avversario, e in nessun combattimento l'uguaglianza delle forze si mantiene a lungo, la tesi contiene già in sé il riconoscimento incondizionato del diritto del più forte»; e più oltre:«la dottrina dell'autonomia della vita politica, che si svolge nell'antitesi amico-nemico, significa un decadimento dello spirito, tale da menar diritto, senza neppure sfiorare la sfera dell'animalismo ingenuo, a un satanismo innalzante il male a norma e a segnale luminoso»(Id., *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem 1935; tr. it. *La crisi della civiltà*, Torino 1970, 4a ed., pp. 77 e 81).

88. H. Kuhn, *Schmitt Carl, Der Begriff des Politischen*, in "Kantstudien", 38(1933), pp. 190-196; ripubblicato in appendice a Id., *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967, che contiene qualche cenno sull'influenza della teoria dell'"amico-nemico" sul nazionalismo (cfr. *ivi*, p. 43).

89. *Ivi*, p. 194. L'associazione del pensiero di Schmitt a quello di Nietzsche si trova anche in H. Barth, *Fluten und Dämme*, cit., pp. 261 ss.; A. Von Martin,

fondata, giacché solo un pensiero che si ponga la questione del "sensato" e del "giusto" può offrire una fondazione, mentre Schmitt rifiuta ogni riferimento al senso o al vero o al buono[90]. Da questo punto di vista la teoria di Schmitt, in quanto si fonda sul nulla, sull'indifferenza nei confronti di ogni contenuto, costituisce l'altra faccia del liberalismo, che dichiarando la stessa indifferenza contenutistica non perviene a nessuna fondazione di una teoria politica positiva. Inoltre il liberalismo e Schmitt prendono le mosse dallo stesso soggetto politico ossia l'individuo di fronte al nulla:

«L'individuo liberale nasconde il suo vuoto dietro "finzioni" e "normatività", e la nullità di questi suoi argomenti apparenti si manifesta nell'ambiguità della sua esistenza che oscilla tra "spirito" e "affari". Il nascondere il proprio vuoto è nello stesso tempo una copertura ideologica della politica e della sua serietà che minaccia l'apparenza. L'individuo esistente al contrario fissa il vuoto negli occhi, quel vuoto davanti a cui è capitato. E ne soffre. L'individuo esistente fissa negli occhi anche la politica. Qui la sua sofferenza diviene acuta nel suo essere indecisione; egli soffre il vuoto di chi non può "fare come gli altri", di chi non può mai appropriarsi della cosa di cui tratta. Così per lui la politica diviene l'idea del proprio contenuto perduto. Non si tratta per lui dell'essenza del politico, ma del politico come prova dell'essere esistente. Così si potrebbe definire l'identità delle due posizioni nella loro diversità: l'individuo liberale è deciso a non decidersi - egli nega il momento della decisione; l'individuo esistente è deciso, ma non a qualcosa, bensì soltanto alla decisione in quanto tale - egli idealizza il momento della decisione.»[91]

Con questo Kuhn perviene a individuare il terzo nodo problematico della teoria schmittiana, strettamente collegato ai due pre-

Ordnung und Freiheit, cit., pp.487ss.; P.P. Pattloch, *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung. Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts "Nomos der Erde"*, Aschaffenburg 1961.

90. Su questo cfr. anche E. Roenau, *Das Wesen der Politik*, in "Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts", 8 (1934), p. 179.

91. H. Kuhn, *Schmitt Carl*, cit., p. 195. Proprio in questa descrizione dello sradicamento esistenziale dell'individuo Kuhn vede la "verità" della teoria schmittiana: «..da questa teoria del politico l'uomo politico non è deducibile. Tuttavia come coscienza filosofica dello sradicamento politico è più «vera» di tante altre teorie del politico»(*ivi*, p. 196. La traduzione è di M. Surdi nell'articolo citato a p. 221).

cedenti: la teoria di Schmitt è incapace di fondare l'unità politica in quanto priva di riferimento a un contenuto positivo. In questo modo essa non può pervenire mai all'ordine cui essa aspira. E ciò è dovuto, secondo Kuhn, al fatto che Schmitt assume come soggetto lo stesso soggetto del liberalismo, ossia l'individuo sradicato posto di fronte al nulla, facendo di questo modello il tipo umano assoluto[92]. A partire da questo soggetto, l'unico rapporto politico significativo diviene quello dell'inimicizia, poiché l'individuo smarrito avverte come minacciosa ogni presenza diversa da sé. Ma non è questa l'unica esperienza umana, l'uomo è anche animale sociale e proprio nella sua socialità positiva si trova la radice della sua politicità, non dunque nella inimicizia ma nella φιλία. Da un concetto puramente negativo come quello di nemico non si può costruire l'unità positiva di uno stato e in Schmitt manca una definizione positiva dell'amicizia: l'amico è solo il non-nemico, la negazione di una negazione.

Riguardo a questa critica, mi pare che il ruolo del "nulla" sia forse enfatizzato nell'interpretazione di Kuhn. Schmitt parla di *nulla* dal punto di vista normativo e della *morte* come possibilità concreta. Ciò non significa però che il suo orizzonte sia un orizzonte nichilista, tanto più che il suo continuo rimando è a una volontà integra e a un ordine da realizzare. Il rilievo sull'assenza di una determinazione positiva dell'amicizia è invece centrale nella considerazione della teoria di Schmitt. Le parole che Schmitt spende per definire in positivo i caratteri dell'amicizia sono poche e non molto chiarificatrici. E tuttavia pur riconoscendo la mancanza di una fondazione positiva dell'intersoggettività umana, occorre anche sottolineare come le analisi contenute in *Der Begriff des Politischen* siano prevalentemente polemiche e

92. L'aver assunto come soggetto politico l'individuo astratto è stato criticato anche da sinistra: cfr. ad esempio W. Haas, *Eine neue politische Lehre*, in "Die literarische Welt", 8 (1932), 21, pp. 1-2. Haas sostiene che la visione di Schmitt è una visione astratta che prescinde dal reale conflitto che è quello tra proprietari e senza-proprietà. A causa di questa prospettiva astratta Schmitt, che pure viene giudicato "il nostro più sottile teorico dello stato", finisce per fare ciò di cui accusa la borghesia, e cioè rendere la politica autonoma dai conflitti reali. In questo modo, così come l'"art pour l'art", la "politica per la politica" resta sul terreno della borghesia e finisce per consegnare il potere ai forti. Su questo si veda anche R. Aris, *Politik und Ethik. Kritische Anmerkungen zu Carl Schmitts politischer Theorie*, in "Neue Blätter für den Sozialismus. Zeitschrift für geistige und politische Gestaltung", 3 (1932), pp. 542-548.

comunque non esaustive della posizione di Schmitt. Nella *Verfassungslehre* infatti verrà sottolineato il carattere di omogeneità del popolo come base dell'unità politica. D'altra parte, se è vero che l'identità politica si costruisce dialetticamente e quindi nell'opposizione a ciò che è altro da me, è vero anche l'opposto, e cioè che l'altro da me - in senso pubblico - è riconosciuto come altro e diverso da me solo rispetto a chi invece mi è simile e amico. In questo senso dunque non si può parlare di un primato dell'inimicizia, ma solamente di una dialettica reciproca. Se dicessimo che è nemico ciò che è altro da me, ossia tutto ciò che non è me stesso, assumeremmo come punto di partenza l'individuo smarrito nella realtà esterna minacciosa, ma, così facendo, non perverremmo a nessuna teoria politica, giacché questa presuppone non tanto l'alterità individuale, quanto il raggruppamento sociale e quindi la distinzione tra l'altro percepito come amico e l'altro percepito come nemico. Posso riconoscere il nemico solo conoscendo l'amico, solo cioè avendo esperienza di un'alterità che non mi minaccia ma che invece aiuta la mia esistenza a realizzarsi come nell'esperienza familiare o della tribù. Nemico non è dunque ogni "altro", ma solo quell'"altro" che mette in forse la mia esistenza: il riconoscimento dell'altro come nemico implica l'esperienza di un'alterità non ostile, e dunque dell'amicizia.

In qualche modo simile è anche la critica che Martin Buber rivolge alla posizione di Schmitt[93]. Secondo Buber la definizione della relazione politica a partire dalla possibilità dell'uccisione fisica rappresenta una trasposizione sul piano pubblico di una situazione della vita privata: la situazione classica del duello in cui i contendenti non trovano nessun accordo e decidono quindi di risolvere il conflitto attraverso l'eliminazione di uno dei due contendenti. Nascosta dietro al duello vi è la convinzione che gli uomini possano ricorrere ad una sorta di "giudizio di Dio". Ma questa situazione è una situazione oltre che personale, del tutto particolare, che non può essere elevata a criterio del politico in quanto tale. Vi è poi una seconda osservazione critica di Buber. La distinzione amico-nemico non può essere paragonata a quella buono-cattivo o bello-brutto in campo morale e estetico, giacchè, mentre queste sono di-

93. M. Buber, *Die Frage nach dem Einzelnen* (1936), in Id., *Das dialogische Prinzip*, cit., in particolare pp. 252 ss.

stinzioni normative in cui è il termine positivo a determinare il valore del contrario, la distinzione amico-nemico non è di tipo normativo, ma si limita invece a descrivere dei comportamenti in una situazione concreta. Tale distinzione non può perciò essere paragonata alle altre in quanto priva della loro forza denotativa. Per Buber la distinzione sottostante all'ambito politico è quella tra ordine e disordine: in questa prospettiva il principio del politico è il tentativo di realizzazione di un ordine, tentativo che non disconosce affatto la pericolosità umana ed anche l'inimicizia, ma che tenta di superarle. Se così è, i "punti alti" del politico non sono allora i momenti in cui viene individuato il nemico, ma quelli in cui viene realizzato un ordine, sia pure relativo.

Infine un'altra posizione critica nei confronti dello scritto schmittiano, rilevante ai fini della teologia politica, è quella di Ernst Niekisch[94]. Secondo Niekisch il conflitto amico-nemico nasconde in sé la lotta tra il bene e il male, due princìpi che nel cristianesimo sono personificati in Dio e in Satana. Questi due princìpi tuttavia non si fronteggiano come avversari di pari dignità che si contendono il campo, tra essi vi è «la lotta decisiva, che, secondo l'ordine provvidenziale delle cose, deve concludersi con il trionfo di Dio e con l'annientamento di Satana»[95]. La politica caratterizzata dalla distinzione amico-nemico è di per sé una teologia politica, in quanto l'azione politica assume i caratteri di una lotta contro il male, di una crociata che deve concludersi con l'eliminazione del nemico. Ma questo nocciolo teologico non è l'unico risvolto della teoria dell'amico-nemico. Essa infatti risponde perfettamente alla situazione delle guerre civili, siano esse caratterizzate da lotte confessionali oppure da conflitti sociali,. ed è esattamente questo, nella Germania di Weimar, l'orizzonte su cui si staglia la teoria schmittiana, ossia il conflitto di classe: «Il concetto del politico di Schmitt è la risposta *borghese* alla teoria marxista della lotta di classe»[96]. La demonizzazione del nemico

94. E. Niekisch, *Zum Begriff des Politischen*, in "Widerstand", 8 (1933), pp. 369 ss. Su Niekisch e i suoi rapporti con Schmitt si veda F. Kabermann, *Widerstand und Entscheidung eines deutschen Revolutionärs. Leben und Denken von Ernst Niekisch*, Köln 1973, pp. 159 ss.

95. E. Niekisch, *Zum Begriff*, cit., p. 369.

96. *Ivi*, p. 371. Anche A. Kolnai, *Der Inhalt der Politik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 94 (1933), p. 2, definisce la teoria dell'amico-nemico come una giustificazione della lotta di classe antiproletaria dall'alto. Si

diviene così lo strumento che la borghesia usa per legittimare e mantenere il proprio dominio sociale ed economico.

L'interpretazione teologico-politica del conflitto amico-nemico proposta da Niekisch può apparire in parte giustificata dal richiamo alle pagine della *Politische Theologie* dove Schmitt descrive in termini di giudizio finale la lotta tra Donoso Cortés e Proudhon, così come dall'accenno a Cromwell e alla sua inimicizia "biblica" contenuto in *Der Begriff des Politischen*. In realtà però una analisi più approfondita mette in luce i limiti di questa interpretazione: benché la teoria dell'amico-nemico si collochi come l'intero pensiero schmittiano sullo sfondo di una lotta escatologica contro l'Anticristo, questi due piani non si identificano nella struttura fondamentale del suo pensiero. Se qualche volta si confondono è più per motivi occasionali e polemici che non per motivi teoretici. Certo l'inimicizia è presente nella dinamica dell'esistenza umana a causa del peccato e dunque del male e del demonio, ma ciò non significa che il nemico sia il male o sia un'incarnazione del demonio stesso. La demonizzazione del nemico è frutto di un'errata applicazione di princìpi morali o religiosi al politico, ma non deriva dalla dinamica del politico stesso, che si limita a mettere in luce la reciproca pericolosità dell'uomo, il fatto cioè che non solo l'altro uomo può eliminarmi, ma anche che io posso eliminare l'altro, come a dire che il male, o la possibilità di esso, è presente anche in me.

Accanto a questo dibattito filosofico, nella prima metà degli anni Trenta il saggio di Schmitt e in particolare la dottrina dell'amico-nemico conosce anche una vasta recezione "teologica". Tale recezione che coinvolge sia l'ambito cattolico che quello protestante si presenta in modo assai diversificato. Se da un lato infatti alcuni teologi - in particolare aderenti al movimento dei "cristiani tedeschi" - giudicarono positivamente la teoria dell'amico-nemico ritenendola una descrizione realistica dello stato di peccato in cui l'uomo si trova[97], la maggior parte videro

veda su questo V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg*, cit., pp. 95-96, che definisce però la teoria schmittiana non come *la* risposta borghese al marxismo, ma come *una* risposta.

97. Tra questi A. De Quervain, *Die theologische Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin 1931 (specialmente pp. 170-171); W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, 1932 («La distinzione amico-

in questa teoria un elemento inconciliabile con il cristianesimo[98].

Già nel 1928 escono due recensioni di parte cattolica allo scritto di Schmitt: una favorevole da parte di Hermann Hefele, l'altra critica di Franziskus Stratmann[99]. Hefele vede nella posizione di Schmitt la riaffermazione di una visione della realtà in cui l'uomo torna ad essere protagonista, a dominare le cose e a dare forma ad esse. In questo la politica è analoga alla religione, in quanto ha la stessa passione per l'assoluto e la stessa dimensione creativa. La politica è per Hefele un'arte creativa e nella sua creatività non può essere soggetta a norme o leggi che non le appartengono: la politica non deriva perciò dal diritto, ma lo crea. Questa dimensione di assolutezza e in certo modo di arbitrio è per Hefele costitutiva del politico ed è stata giustamente sottolineata da Schmitt: «Senza il coraggio dell'arbitrio non c'è politica[...]E con l'arbitrio ogni politica racchiude in sé allo stesso tempo il coraggio della libera decisione personale. La politica esige il pieno impegno dell'esistenza umana»[100].

Critica invece la recensione di Franziskus Stratmann[101]. Questi

nemico è una parte della caduta del peccato. Dove lo stato pone la distinzione tra l'amico e il nemico c'è peccato, ma voler rinunciare a questa distinzione è un peccato doppio». Citato in H. Thielicke, *Theologische Ethik*, 2a ed., Tübingen 1958, p. 161); P. Althaus, *Theologie der Ordnungen*, 1935; G. May, *Die volksdeutsche Sendung der Kirche*, 1934; G. Wünsch, *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen 1936 (per Wünsch la dialettica amico-nemico che costituisce l'essenza del politico è una manifestazione della dialettica storica e un suo mezzo di sviluppo. Attraverso questo contrasto si realizza un "terzo superiore" che è l'amore di Dio che si incarna nella storia. Secondo Wünsch anche la guerra è un atto dell'amore di Dio. Sulla teologia di Wünsch si veda R. Hauser, *Autorität und Macht*, Heidelberg 1949, pp. 275-289).

98. Il fatto che fosse un giurista "cattolico" a pronunciarsi per la teoria dell'amico-nemico aveva suscitato una certa impressione. Cfr. quanto afferma Kurt Hiller: «Un giurista rigorosamente cattolico mette al centro della sua teoria il concetto di inimicizia; però! Se ci fosse Benedetto XV! Ci dovrebbero essere delle istanze nel cristianesimo per portare alla ragione - o meglio per demolire (non fisicamente! non fisicamente!) - studiosi "cristiani" di tal fatta.»(K. Hiller, *Ewiger Friede in Gänsefüsschen*, in "Die Weltbühne", 28[1932], pp. 498-500. Le citazioni sono alle pp. 499 e 500).

99. Riferimenti allo scritto di Schmitt si trovano anche in D. Von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Regensburg 1929, 2a ed. 1959, pp. 285-294.

100. H. Hefele, *Zum Problem des Politischen*, in "Abendland", 3(1928), pp. 203-205. La citazione è a p. 205.

101. F. Stratmann, *Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Der Friedenskämpfer", 4 (1928), parte prima, nr. 5, pp. 1-7 e , parte seconda, nr. 6, pp. 1-7.

sostiene che la teoria schmittiana è in contraddizione con la dottrina cattolica: se è vero infatti che il peccato ha introdotto la divisione e l'inimicizia nel mondo, ciò non significa che l'intera realtà politica non presenti altro che l'inimicizia e che comunque non si debba cercare di superare questa situazione. La politica non appartiene per il cristianesimo alla pura sfera dell'"essere", ma anche a quella del dovere. Inoltre la distinzione tra nemici privati e nemici pubblici non può portare a una differenziazione di atteggiamento morale: Stratmann ricorda come la *Pacem Dei* di Benedetto XV sostenga che il comandamento dell'amore non è diverso per gli individui o per gli stati[102]. Infine un ulteriore punto di contrasto è dato nel campo del diritto internazionale: la posizione individualistica di Schmitt non può conciliarsi con la dottrina cattolica che è universalistica. Nonostante le dure critiche alla posizione di Schmitt[103], Stratmann riconosce che la sua dottrina antipacifista è tuttavia utile al pacifismo stesso, in quanto, dimostrando come non si possa parlare di una guerra giusta, riconosce l'ingiustizia di ogni guerra e offre così un valido argomento a chi sostiene il diritto e il dovere dell'assoluta obiezione di coscienza al servizio militare.

Altre obiezioni a partire da posizioni cattoliche si trovano espresse chiaramente negli scritti di Theodor Haecker, Karl Thieme e di Jacques Maritain. In un articolo del 1933[104] Haecker

In seguito a questi due articoli sulla stessa rivista apparirà l'anno seguente un articolo di Werner Becker in difesa di Schmitt e dell'autonomia del politico (cfr. W. Becker, *Nochmals zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Der Friedenskämpfer", 5 [1929], 1, pp. 1-6) a cui risponderà, sullo stesso numero Stratmann contestando l'autonomia del politico: l'etica è sovraordinata a tutto e così il cristianesimo, posto che Cristo è Re anche della politica. Quanto poi all'urgenza di salvare il politico, Stratmann sostiene che il politico gli appare poco bisognoso di salvezza dato che il valore dello stato è stato fin troppo affermato; si tratta piuttosto di salvare il religioso (cfr. F. Stratmann, *Entgegnung*, *ivi*, pp. 6-8).

102. Cfr. Benedetto XV, *Pacem Dei Munus*, in "Acta Apostolicae Sedis", 12 (1920), pp. 209-218.

103. Stratmann dichiara che la visione politica di Schmitt mostra una nervosità innaturale, insana e pericolosa: ogni stato dovrebbe trasformarsi in un cacciatore e scrutare il nemico e inventarlo dove non c'è per non rinunciare alla propria sovranità (cfr. F. Stratmann, *Carl Schmitts*, cit., p. 6).

104. T. Haecker, *Das Chaos der Zeit*, in "Hochland", 30 (1933), pp. 10 ss.; ripubblicato in Id., *Was ist der Mensch?*, München 1949; tr. it. *Che cosa è l'uomo*, Alba 1955, pp. 35 ss.

vede la teoria dell'amico-nemico come uno dei segni del "caos spirituale" dei tempi correnti. Tale caos non è dovuto solo e unicamente ad uno sconvolgimento di valori, ad una crisi sociale e politica che ha investito l'intero Occidente, ma anche a una malattia della cultura per cui lo spirito umano invece che denunciare la crisi e le condizioni presenti come patologiche, le esalta e le considera la normalità[105]. Anche la teoria dell'amico-nemico si inscrive in questo quadro in quanto assolutizza un dato patologico: l'unica essenza della politica è la giustizia e il retto ordine della natura e frutto della giustizia è la pace[106]. Con questo Haecker non vuole negare in alcun modo che la politica sia segnata dalla forza, ma è proprio l'interpretazione di questa forza su cui occorre discutere. Innanzitutto la forza non è solo la virtù militare, ma è anche la capacità di sacrificio, di resistenza e di opposizione: «Esige molto più coraggio dire una parola contro l'ingiustizia e la

105. «Indagano oggi molto più i malati i mali presenti che non i sani o i medici, ed è fatale che le loro relazioni e grida assordanti, con toni da film e colori reclamistici, adeschino gli uomini più efficacemente che non le rare e sobrie diagnosi dei medici stessi, che pur potrebbero giovare e sanare, mentre quelle possono solo aggravare la malattia ed accrescere il caos. Sotto questo importante punto di vista si può con profitto esaminare la letteratura, la pubblicistica e la politica odierna in tutto il mondo»(T. Haecker, *Was ist der Mensch*, tr. it. cit., pp. 35-36) Sulla stessa linea si trova anche la critica di Josef Pieper il quale sottolinea come Schmitt, limitandosi ad un'osservazione della realtà materiale, giunge necessariamente ad una cinica negazione della realtà autentica (cfr. J. Pieper, *Notizen*, in "Hochland", 46[1954], pp. 344-345. I riferimenti a Schmitt sono del 1942). Un accenno critico alla teoria dell'amico-nemico e una affermazione della necessità di una fondazione della politica su valori trascendenti si trova anche in T. Heuss, *Politik und Ethik*, in "Christ und Welt", 6, 12 (16.3.1958), p. 2. Anche per Helmut Thielicke il contrasto amico-nemico è tipico del mondo *post-lapsum*, dell'ordine del peccato e non può perciò essere assolutizzato. Lo scontro degli interessi è sì presente nelle realtà terrene, ma non può far perdere di vista l'ordine creaturale: l'errore di Schmitt sta nell'erigere dei fatti a norme. Il contrasto amico-nemico può essere solo un mezzo e non il fine e il valore assoluto della politica: «Dal momento che C. Schmitt determina l'essenza del politico attraverso i suoi mezzi e non attraverso i suoi fini, egli *assolutizza* il mezzo. Questa errata concezione appartiene a quel destino del mondo moderno che è stato definito con felice espressione "ribellione del mezzo"» (H. Thielicke, *Theologische Ethik*, cit., vol. I, pp. 241-242. Cfr. anche *ivi*, vol. II, p. 502 e vol. III, pp. 149-164).

106. Dolf Sternberger, che nel suo *Begriff des Politischen* individua nella pace l'oggetto e lo scopo della politica, rileva come Schmitt stesso, benchè tenti di individuare l'essenza dello stato dall'inimicizia o dalle guerre civili, finisca poi per riconoscere che la prestazione "normale" di uno stato è quella di garantire la *pacificazione* del proprio territorio (cfr. D. Sternberger, *Begriff des Politischen*, Frankfurt a.M. 1961, p. 21).

menzogna di un tiranno, che ha uno spirito intelligente, che correre istintivamente attraverso il fuoco di una mitragliatrice»[107]. In secondo luogo la forza non è un puro attributo umano, ma ha la sua radice in Dio e a lui deve essere sottoposta: la forza è data dalla partecipazione all'onnipotenza divina, se essa si distacca da questa radice o la nega diviene falsa e demoniaca[108].

Alla fine dello stesso anno questa critica è ripresa da Karl Thieme, anch'egli come Haecker protestante convertito al cattolicesimo, che associa la visione di Schmitt a quella del teologo protestante Friedrich Gogarten. Secondo Thieme, Schmitt e Gogarten presentano una visione dell'uomo demoniaca[109]: l'uomo, immagine di Dio, è ridotto da Schmitt a una bestia, a un cane sanguinoso, a un essere satanico per neutralizzare il quale è legittimo ricorrere a qualsiasi misura politica. Questa demonizzazione dell'uomo ha così indotto molti cristiani a considerare inevitabile uno "stato totale", ma ben presto si è capito che la posizione politica di Schmitt non ha nessuna finalità teologica. La "mobilitazione totale" che egli propone assieme a Jünger[110] non ha affatto lo scopo di proteggere le chiese cristiane, ma di sterminarle, né ha intenzione di ingabbiare l'uomo ridotto a bestia, ma invece di lasciargli esprimere la sua animalità potenziata dalla tecnica: «Il senso della guerra non è più la pace giusta - ma *l'uomo è proiettato in una guerra eterna e irriconciliata per amore della guerra stessa* (come in Kierkegaard e negli altri dialettici coerenti l'uomo

107. T. Haecker, *Das Chaos der Zeit*, tr.it.cit., p. 46.

108. «La forza staccata dall'Essere divino è una tomba imbiancata di putrida ipocrisia. Questa falsità sarà il prossimo tema della storia.»(*ivi*, p. 49). «La forza dell'uomo e dello stato per il cristiano non ha in sè nulla di male [...] Niente oggi è più importante della riabilitazione della forza, che è di Dio, Creatore e Conservatore del cosmo, e non del diavolo, l'annichilatore. A ciò mira tutta l'azione del Cattolicesimo»(*ivi*, p. 50).

109. E' interessante notare come Thieme sottolinei la presenza del tema del demoniaco e dell'Anticristo in queste posizioni. La *Politische Ethik* di Gogarten è per lui un grandioso tentativo di esorcizzare il diavolo con la teologia, dando così una legittimazione assoluta all'autorità che ha il compito di scacciare il demonio. Cfr. K. Thieme, *Una Sancta Catholica. Rückblick und Ausblick 1933*, in "Religiöse Besinnung", letztes Heft (1933), pp. 37-59.

110. Secondo Thieme è proprio il pensiero di Jünger ad aver aperto gli occhi ai cristiani sulla vera natura di queste concezioni. È facile cogliere dietro alle parole di Thieme gli avvenimenti tedeschi dell'anno 1933 e la preoccupazione per l'atteggiamento delle chiese cristiane nei confronti dell'ascesa di Hitler al potere.

è posto in un eterno sacrificio di sé mai espiato per amore del sacrificio stesso)»[111]. A ciò corrisponde perfettamente secondo Thieme la visione agonale dell'uomo che Schmitt presenta in *Der Begriff des Politischen.*

Il tema della separazione della politica dalla sua radice divina è presente anche nell'analisi di Maritain[112]. Secondo Maritain il rapporto amico-nemico non rappresenta affatto l'essenza del politico in quanto tale, ma «l'essenza della politica *pagana*», «l'essenza di quella terribile realtà che è la politica *separata* dalla Legge eterna e dalle energie vivificanti del Cristo»[113]. Se Cristo ha salvato il mondo nella sua interezza, egli ha salvato anche la politica e dunque questa non può essere chiusa alla giustizia e all'amore e fondarsi sulla sola inimicizia. Ciò che si fonda sulla sola inimicizia non è dunque la politica in sé, ma quella politica che ha reciso il suo legame con l'assoluto e che si è posta essa stessa come assoluto, la politica dell'"Impero pagano", del neopaganesimo razzista che si fonda sulla "sovranità dell'odio":

«È ben vero che per l'Impero pagano la città politica si costituisce fin dall'inizio *contro* un altro, *contro il suo nemico, contro i cattivi;* essa sa quali sono i suoi e quali sono i *buoni*. È ben vero che per quella politica, per la politica cioè separata dalla morale e dalla legge divina, il vertice dell'intelligenza politica è costituito dal discernimento del nemico; è ben vero che l'Impero può attrarre a sé la linfa dell'umanità affinché essa produca in lui il suo frutto divino solo tendendo a soggiogare e ad asservire tutto il resto del mondo. In ultima analisi l'uomo senza Dio non può infatti unirsi se non contro qualcuno. Ecco la ragione per la quale i totalitarismi sfociano inevitabilmente nella guerra, interna od esterna, in virtù di una legge metafisica molto più potente della volontà e

111. *Ivi*, p. 46.

112. J. Maritain, *Le crépuscule de la civilisation* (1939), Montreal 1941, 2a ed.; tr. it. in Id., *Scritti e manifesti politici*, a cura di G. Campanini, Brescia 1978, pp. 169-197. Già in *Humanisme intégral* Maritain aveva preso in esame la teologia politica di Schmitt, come vedremo più avanti. In ambito francese già nel 1933 vi era stata una recensione critica di parte cattolica della teoria dell'amico-nemico ad opera di Delos che contrapponeva alla teoria schmittiana alcuni valori universali (la verità, la ragione, la scienza, la saggezza) affermando che l'essenza della politica risiede non nell'inimicizia ma nel bene comune (cfr. R.P. Delos, *La fin propre de la politique: le bien commun temporel*, in *La société politique et la pensée chrétienne*, Semaines sociales de France, Reims - XXV Session - 1933, Lyon 1933, pp. 215-235.

113. J. Maritain, *Le crépuscule*, tr. it. cit., p. 183.

dei calcoli degli uomini di Stato.»[114]

Da questa sommaria ricognizione delle più significative letture filosofiche e teologiche di *Der Begriff des Politischen*, risalenti agli anni Trenta, appare chiaro che questo scritto rappresenta il momento critico di rapporto tra il pensiero di Schmitt da una parte e la tradizione classica della filosofia e il pensiero teologico dall'altra. Il problema maggiore è rappresentato dalla possibilità o meno di conciliare la teoria dell'amico-nemico con la prospettiva della teologia politica così come questa fino a questo momento si è delineata.

Una prima risposta a questo interrogativo è quella della discontinuità: in questa prospettiva *Der Begriff des Politischen* rappresenterebbe il momento di rottura, o di esplicitazione della rottura, con le opere precedenti, con la prospettiva della teologia politica, con il cattolicesimo giovanile a favore di un pensiero ormai del tutto immanentizzato e, da un punto di vista politico, a favore del nazionalismo[115].

Questa prima risposta si basa indubbiamente su alcuni elementi di verità. Rispetto alle opere precedenti la ricerca schmittiana appare proseguire nella direzione indicata dalla riflessione sulla mitologia politica contenuta nel saggio sul parlamentarismo: la definizione del politico non muove più "dall'alto", ossia dal piano dell'ideale verso il reale, ma muove per così dire "dal basso", ossia dalla concreta dinamica esistenziale. Il concetto del politico viene definito a partire dalla realtà storica delle azioni umane. La testimonianza più chiara di questa inversione di tendenza sta nella diversità con cui Schmitt valuta in questo saggio la conversione della quantità in qualità affermata da Hegel rispetto alla valutazione da lui espressa nei primi scritti. Mentre allora egli aveva negato ogni possibile conversione della quantità in qualità e quindi ogni possibile rinvenimento di un criterio "ideale" a partire dalla realtà fattuale, qui invece il criterio del politico viene individuato in un determinato grado di *intensità* di un'associazione o di una dissociazione, e quindi in un elemento quantitativo: nel momento in cui l'unione o la contrapposizione di un gruppo di

114. *Ivi*, pp. 183-184.

115. Cfr., tra gli altri, H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, cit., p. 50.

uomini supera una determinata soglia quantitativa questa diviene politicamente rilevante. È chiaro che questo punto rappresenta uno degli elementi più discutibili della teoria schmittiana [116], proprio a partire dalle sue premesse interne. Se infatti è la possibilità concreta dell'uccisione fisica, ossia della morte a caratterizzare in certo modo il contrasto politico, ebbene non si può certo considerare la morte come quella soglia quantitativa il cui oltrepassamento fa scattare la politicità di una situazione. La morte - proprio da un punto di vista esistenziale - è una possibilità *qualitativamente* diversa da ogni altra possibilità, in quanto solo essa rappresenta l'impossibilità di ogni altra possibilità, in termini politici il venir meno di ogni altra associazione. L'intensità che caratterizza il politico non può perciò che intendersi in senso qualitativo, e il dato quantitativo al più può essere un segnale, un "simbolo" - come era stato riconosciuto in *Der Wert des Staates* - di una realtà qualitativa, e non certo un criterio.

Se dunque questa definizione schmittiana appare assai discutibile, non c'è dubbio però che la sua presenza sia il segno di una direzione diversa della sua ricerca. Il senso del politico appare sempre il medesimo ossia la realizzazione di una situazione di ordine, pace, unità, insomma il dare forma ad una realtà in movimento, solo che ora questo movimento non appare più come un movimento di mediazione dell'ideale nel reale, ma come uno sforzo di far emergere dal reale stesso un criterio ideale e dunque una forma. Sembrerebbe dunque di trovarsi di fronte a un pensiero ormai del tutto immanentizzato che si muove su un orizzonte di compiuta e definitiva secolarizzazione.

Ma è proprio la lettura del saggio sulle neutralizzazioni e spoliticizzazioni e poi della *Verfassungslehre* che rende problematica questa interpretazione. In questi scritti infatti è la stessa analisi schmittiana della realtà immanente a mostrare come questa non possa risolversi in se stessa, ma richieda un elemento trascendente. Nell'esame del processo di secolarizzazione inteso come insieme di successive neutralizzazioni e spoliticizzazioni, è proprio il culmine del movimento di progressiva im-

116. Si vedano, su questo punto, le osservazioni critiche di C. Meier, *Zu Carl Schmitts Begriffsbildung*, cit., p. 546.

manentizzazione rappresentato dalla tecnica a manifestare questa dinamica. La tecnica, elemento massimamente neutrale che sembra perciò rappresentare il momento di radicale messa tra parentesi di ogni riferimento trascendente, in realtà proprio nella sua strumentalità si rivela per ciò che è: puro strumento che rimanda a un soggetto e a un fine. È il movimento di progressiva immanentizzazione che richiede un ritornare all'integrità del principio e che esige un'ascesi, ossia un governo spirituale della realtà. Allo stesso modo, nell'analisi della *Verfassungslehre* emergerà chiaramente come la distinzione amico-nemico rimanda necessariamente a una sovranità che sappia *distinguere* l'amico dal nemico e che sappia *decidere*. La distinzione amico-nemico non deriva dalla pura realtà naturale, ma dal *riconoscimento* dell'alterità e dalla *decisione*, elementi questi che trascendono in qualche modo la pura fattualità.

La tesi della discontinuità non può dunque essere accolta se con essa si intende una radicale immanentizzazione del pensiero schmittiano. Ciò che invece si deve senz'altro sottolineare è l'inversione della direzione della ricerca, un'inversione che si sforza di mantenere - anche se non sempre vi riesce - un'analoga struttura di pensiero.

Accanto alla tesi della discontinuità, vi è poi quella della continuità e dunque della compatibilità tra riflessione teologico-politica precedente e criterio del politico. Questa seconda tesi si trova espressa in modo contrapposto sia tra i critici che tra i difensori del pensiero schmittiano. Tra le posizioni critiche un posto emblematico è occupato dalla interpretazione di Niekisch, che abbiamo già esaminato. Secondo questa interpretazione la distinzione amico-nemico è precisamente la traduzione della prospettiva teologico-politica schmittiana. La politica è lotta contro l'Anticristo, contro il male, e dunque in termini concreti contro il nemico visto come personificazione del male.

Abbiamo già visto come questa interpretazione sia piuttosto discutibile in quanto contraddice il punto di partenza schmittiano che è quello di voler ritrovare un criterio specificamente politico del politico stesso. Da questo punto di vista il nemico non è una categoria teologica né morale e non può essere identificato con il demonio.

Un esempio di interpretazione opposta, ma ugualmente con-

ciliativa, è quella che trapela dalle pagine di Hans Barion[117]. Secondo Barion il saggio *Der Begriff des Politischen* va letto assieme a *Römischer Katholizismus*. La teologia politica del cattolicesimo romano non è la teologizzazione del politico, ma al contrario il riconoscimento della diversità tra teologia e politica, tra chiesa e stato. Mentre la chiesa è istanza universale, caratterizzata dalla *complexio oppositorum*, lo stato è invece particolare ed è fondato sulla disgiunzione degli opposti, ossia sulla distinzione amico-nemico. Affermare che la chiesa non deve scegliere per nessuna parte politica, come fa Schmitt nelle pagine finali di *Römischer Katholizismus*, significa dire che la chiesa e dunque la teologia non si pongono sul piano della distinzione amico-nemico[118].

Se da un lato questa interpretazione coglie giustamente la distinzione tra teologia e politica che è al centro della teologia politica schmittiana, essa ne ignora però l'elemento analogico, ossia l'identità di relazioni e di struttura. E proprio sul piano dell'analogia sorgono le maggiori difficoltà di conciliare la teologia politica con la teoria dell'amico-nemico. Se infatti l'analogia è identità sistematica di relazioni, allora anche la relazione amico-nemico dovrebbe trovare un corrispondente sul piano teologico. Ma è proprio questo che è impossibile trovare. Infatti il corrispondente teologico della relazione amico-nemico non può essere rappresentato dalla relazione tra Dio e Satana, giacché mentre la relazione amico-nemico è una relazione di reciproca dipendenza e individuazione tale non può definirsi a livello teologico quella tra Dio e Satana a meno di non cadere in una visione di tipo manicheo. Il corrispondente teologico può allora essere cercato all'interno di Dio stesso, e questo in un certo senso sarà il tentativo che Schmitt farà nella *Politische Theologie II* con la sua interpretazione del rapporto tra Padre e Figlio all'interno della Trinità, visto come una relazione che contiene in sé anche un momento di opposi-

117. Cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit. e *Weltgeschichtliche Machtform*, cit.

118. Hans Barion nel 1933 scrive un articolo prendendo spunto dal saggio schmittiano del 1923, che aveva prodotto su di lui una grandissima impressione (cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei? Der Katholizismus im Neuen Reich*, in "Europäische Revue", 9[1933], pp. 401-409). In questo articolo Barion distingue la diversa natura della chiesa rispetto a quella di un ordinamento politico, affermando che essa si trova «al di là dell'amico e del nemico» (*ivi*, p. 407).

zione superata. Analizzeremo più oltre questo tentativo, ma fin d'ora è possibile dire che, anche ammettendo un'opposizione interna alla Trinità, tale opposizione non è però definitiva e viene superata nell'unità, per cui la conciliazione appare il momento costitutivo e fondante di questa relazione. A livello politico invece la conciliazione non appare tanto il compimento, quanto piuttosto la dissoluzione del politico stesso. Se i momenti "alti" del politico restano per Schmitt quelli in cui viene riconosciuto il nemico, è chiaro che l'analogia con il teologico appare impossibile.

Per salvare in qualche modo l'analogia occorre dimostrare che anche in Schmitt il momento finale del politico è quello dell'unità e della pacificazione, sia pure relativamente al territorio interno ad uno stato, e che dunque il momento del conflitto amico-nemico si riferisce al modello della guerra civile poi superata nell'unità statale. Ma di nuovo si ripresenterebbe il problema a livello di rapporti tra stati, là dove la distinzione amico-nemico appare costitutiva e insuperabile e dunque difficilmente componibile con una analogia.

Il problema non è infatti quello di una generica conciliazione tra la dottrina cristiana e una teoria del politico fondata sulla distinzione amico-nemico, ma quello di mantenere l'*analogia* tra i due livelli. L'affermazione della presenza dell'inimicizia all'interno delle relazioni politiche, se depurata da ogni giudizio morale o religioso, può infatti rappresentare una presa d'atto di una determinata realtà esistente che teologicamente può trovare spiegazione nello stato di peccato in cui gli uomini vivono. Ma a questo punto ci si trova di fronte a un bivio: o l'inimicizia è insuperabile a livello storico e allora la politica in quanto caratterizzata da questa relazione non può essere concepita in modo analogo al teologico, oppure, se si vuole mantenere l'analogia, occorre riconoscere che il superamento dell'inimicizia, sia pure precario e mai definitivo, è elemento costitutivo e fondante del politico.

Ciò che porta Schmitt in questa sorta di vicolo cieco è il suo modo di concepire il rapporto tra sé e l'altro a livello politico. Nella sua visione tale rapporto può darsi a diversi livelli e con diverse finalità, ma ciò che caratterizza tale rapporto a livello politico è la possibilità della morte. È questa possibilità che trasforma la dinamica dei rapporti con gli altri in dinamica di amicizia e

di inimicizia. Il problema sta forse in questa valutazione esclusiva di un unico fattore politico, ossia quello della minaccia all'esistenza fisica. Se la protezione della vita è certamente un elemento centrale di ogni consociazione e lo è soprattutto in occasione di situazioni di guerra e di conflitti civili, non si può con questo escludere che in altre occasioni si possano raccogliere gruppi umani con finalità politiche sulla base di interessi, valori, progetti comuni che superano la semplice autodifesa della comunità. Non c'è dubbio che questi stessi gruppi possono successivamente trovarsi inseriti in rapporti di amicizia-inimicizia, ma ciò che è importante riconoscere è la possibilità di un legame politico positivo - in termini schmittiani di un'amicizia politica che non sia il correlato necessario di un'inimicizia. Ogni raggruppamento è certo una differenziazione, ma ciò non significa che la differenziazione sia rispetto ad un gruppo che minaccia la mia esistenza fisica. Alla base della visione schmittiana sta forse una concezione dell'alterità legata a un rigido schema dialettico, per cui ogni affermazione di identità passa attraverso una negazione dell'alterità. Il protagonista della riflessione di Schmitt è forse ancora il soggetto monadicamente inteso della filosofia dell'Ottocento che non conosce l'orizzonte dell'intersoggettività: di una costituzione del soggetto attraverso la relazione con l'altro che non sia di pura affermazione-negazione, ma anche di comunicazione empatica[119].

119. Suggestioni interessanti in questo campo mi sembrano quelle che provengono dalla riflessione fenomenologica husserliana e in particolare da Edith Stein. Su questo punto mi permetto di rimandare alle osservazioni conclusive della mia introduzione a E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, München 1980; tr.it. *L'empatia*, a cura di M. Nicoletti, Milano 1986.

IDENTITÀ E RAPPRESENTAZIONE

Le analisi prevalentemente critiche di Schmitt che si sono dipanate lungo gli anni Venti trovano nella sua *Verfassungslehre* il loro punto di approdo sistematico e costruttivo. Fino a questo momento il nostro autore aveva privilegiato la riflessione su singoli specifici aspetti della realtà giuridica e politica, benché sempre con riguardo agli aspetti strutturali e fondativi, ora egli cerca di collocare la sua teoria in un sistema coerente e tenta di passare dalla fase polemico-negativa alla fase costruttiva. Benché la *Verfassungslehre* sia «il tentativo di un *sistema*»[1], Schmitt non abbandona il piano della critica. Ciò sarebbe per lui contraddittorio, giacchè ogni concettualizzazione è sempre polemico-politica e dunque anche ogni costruzione è una risposta ad un avversario intellettuale, è un'azione contro di esso. Anche nella *Verfassungslehre* l'interlocutore polemico che Schmitt mantiene sempre di fronte è il liberalismo borghese sul piano politico e il normativismo sul piano della teoria del diritto. Tuttavia in quest'opera la critica appare passare in secondo piano rispetto allo sforzo di costruzione sistematica che qui emerge sia pure in modo problematico. La *Verfassungslehre* appare così - per usare un'espressione di Kaufmann[2] - come la "dogmatica" del suo sistema teologico.

1. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München-Leipzig 1928, Berlin 1970, 5a ed. (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione), p. IX; tr.it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1984, p. 5.

2. Cfr. E. Kaufmann, *Carl Schmitt und seine Schule (Offener Brief an Ernst Forsthoff)*, in "Deutsche Rundschau", 84 (1958), pp. 1013-1015. La citazione è a p. 1014. In realtà, benchè sistematica, la *Verfassungslehre* contiene molte parti storiche che costituiscono uno dei suoi più grossi pregi. Si veda quanto scrive Voegelin a proposito: «Schmitt ha assolto a questo compito brillantemente e alcune grandi sezioni del suo libro, soprattutto quelle di interpretazione storica, sono le cose migliori che sono state dette sulla costituzione da Lorenz von Stein in poi.» (E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien*, in "Zeitschrift für öffentliches Recht", 11[1931], pp. 89-109; tr. it. in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Milano 1988, pp. 291-314. La citazione è a p. 312.)

1. *Il concetto di costituzione*

La prima parte della *Verfassungslehre* è dedicata interamente alla chiarificazione del concetto di costituzione secondo un procedimento caro a Schmitt. Analizzando tale concetto egli individua quattro possibili tipi: un concetto assoluto, relativo, positivo e ideale di costituzione[3].

a) Il *concetto assoluto* di costituzione riguarda l'unità politica di un popolo considerata come un tutto "unitario". A sua volta questa espressione può essere intesa in due modi distinti a seconda che l'unità venga considerata nella sua concretezza esistente o nella sua idealità. Nel primo caso essa indica la «*condizione generale* dell'unità e dell'*ordinamento politico*»[4], nel secondo caso un «sistema chiuso di norme»[5]. In questa distinzione trapela la differenza tra l'approccio schmittiano esistenziale storico-concreto, che sottolinea il primo significato, e quello normativista che vede nella costituzione essenzialmente la regola fondamentale, la legge suprema, la norma delle norme[6].

Intesa nel primo significato la costituzione indica il modo di essere concreto di un'unità politica esistente. In questo senso la costituzione è dunque innanzitutto la *Daseinsform* di un popolo, il modo concreto in cui esso ha organizzato la propria esistenza, l'ordine politico e sociale che regge la vita collettiva, l'"anima" di uno Stato che non solo dà vita, ma dà forma ad un corpo. Da questo punto di vista lo Stato più che *avere* una costituzione, *è* la costituzione, nel senso che questa è ciò che lo definisce e lo fa essere[7]. In un senso più specifico la costituzione è non solo la

3. Sul significato dei diversi tipi di costituzione in Schmitt si vedano P. Schiera, *Dalla costituzione alla politica*, cit. e M. Tronti, *Marx e Schmitt*, cit.. Un esempio classico di utilizzazione del concetto schmittiano è quello di O. Brunner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1956, 2a ed. 1968; tr.it. *Per una nuova storia costituzionale sociale*, a cura di P. Schiera, Milano 1970, pp. 5-8.

4. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 3 (tr.it.cit., p.15). Caracciolo traduce il termine *Gesamtzustand* con «condizione».

5. *Ibidem*.

6. Sul confronto tra il concetto schmittiano di costituzione e quello normativista si veda: E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, cit., pp.90 ss. (tr.it.cit., pp. 293 ss.).

7. Schmitt riprende a questo proposito un passo di Aristotele (*Politica*, IV, I, 1289a): «La costituzione, infatti, è l'ordinamento delle cariche di uno stato, in

forma di esistenza, ma anche la forma di governo, ossia la *forma formarum*, che esprime l'assetto istituzionale dello Stato: monarchia, aristocrazia, democrazia. Infine questo significato "esistenziale" di costituzione può essere considerato da un punto di vista dinamico: la costituzione indica allora che l'unità politica non è qualche cosa di già dato, ma piuttosto qualche cosa che è in formazione, in divenire, in uno sforzo costante di "integrazione" (secondo l'espressione di Smend[8]) di forze diverse entro l'unità.

Accanto a questo approccio esistenziale, vi è poi un uso normativistico del significato assoluto di costituzione. In questa prospettiva la costituzione vuole indicare la «regolamentazione legislativa di base (*grundgesetzliche Regelung*)» e l'accento viene posto più che sulla unità storica concretamente esistente del popolo, sulla sua struttura ideale, sul suo "dover essere". La costituzione non esprime l'ordinamento ma la "norma delle norme". Questo uso normativistico secondo Schmitt rimanda però a sua volta necessariamente al piano esistenziale: «una costituzione vige, perché emana da un potere costituente (cioè, potestà e autorità) ed è posta dalla sua volontà»[9]. La giustificazione di una norma può giacere o nella sua adeguazione alla giustizia (ossia nella sua corrispondenza ad un principio, e ciò porta al giusnaturalismo) o nel suo essere emanata dal potere legittimo, cioè da una volontà concretamente esistente: la pretesa normativistica che una norma possa valere di per sé è una pretesa ingiustificata. Il richiamo all'esistenza è per Schmitt imprescindibile, non si può astrarre da essa, in essa l'unità politica trova fondamento e realizzazione : «La *volontà* del popolo tedesco, cioè qualcosa di esistenziale, superando tutte le contraddizioni sistematiche, le sconnessioni e le oscurità

che modo sono distribuite, qual è il potere sovrano della costituzione, quale il fine di ogni comunità». Accanto a questo, egli richiama anche la visione di Isocrate secondo cui la costituzione è l'anima dello stato: una sorta di partitura musicale che resta uguale nonostante il variare del coro che la esegue.

8. Sul rapporto tra la posizione di Schmitt e quella di Rudolf Smend si veda: W. von Simson, *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, Berlin 1965, pp. 163 ss.; G. Gozzi, *La crisi della dottrina della Stato nell'età di Weimar*, in *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, a cura di G. Gozzi e P. Schiera, Bologna 1987, pp. 131-176; J. Luther, *Rudolf Smend: genesi e sviluppo della dottrina dell'integrazione*, *ivi*, pp. 177-205.

9. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 9 (tr.it.cit., p. 23).

delle singole leggi costituzionali, fonda l'unità politica e di diritto pubblico»[10].

La concezione normativistica della costituzione come un qualcosa di assoluto, ossia come un sistema chiuso di norme, sembra d'altra parte essere storicamente datata. Essa appartiene ad una cultura razionalistica convinta di poter individuare e definire una volta per tutte le regole della convivenza, disciplinando ogni settore e ambito della vita civile. Questa fiducia nella conclusività sistematica e ultimativa della razionalità appare secondo Schmitt tramontata ed ogni costituzione intesa come regolamentazione legislativa di base si rivela "relativa" alla situazione storica e sociale. Il concetto assoluto di costituzione trapassa quindi in quello relativo.

b) «*costituzione in senso relativo* significa quindi la singola legge costituzionale»[11]. Elemento distintivo della costituzione diviene in questo senso un carattere esteriore e formale: è legge costituzionale quella legge che possiede determinati requisiti. In epoca moderna caratteri decisivi della legge costituzionale sono quelli di essere un testo *scritto* e un testo per la cui modificazione sono previste procedure particolari. Già da questi esempi è facile cogliere come la riduzione della costituzione ad un insieme molteplice di leggi costituzionali, rappresenti una relativizzazione della costituzione stessa e dunque uno smarrimento dell'identità propria della costituzione. Il concetto formale di costituzione appare a Schmitt del tutto inadeguato in quanto riduce la costituzione a semplice legge.

c) per giungere ad un concetto *positivo* di costituzione è dunque necessario distinguere nettamente tra costituzione e legge costituzionale. La costituzione non può essere ridotta ad una legge, perché l'atto del potere costituente è innanzitutto la *decisione* per una determinata forma politica di esistenza e solo secondariamen-

10. *Ivi*, p. 10 (tr.it.cit., p. 24). Così sintetizza Voegelin la prospettiva di Schmitt rispetto a quella del normativismo: «...l'unità di validità del diritto non viene prodotta da una sintesi del soggetto conoscitivo trascendentale, ma da una sintesi degli attori della realtà statale»(E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, p. 93 [tr.it.cit., pp. 296-297]). L'unità del diritto dunque non è un presupposto teorico-conoscitivo, ma un fatto esistenziale.

11. C. Schmitt, *Verfassungslehere*, cit., p. 11 (tr.it.cit., p. 26) (corsivo mio).

te l'emanazione di una serie di norme: «Questo atto *costituisce* e la forma e la specie dell'unità politica, la cui esistenza è presupposta»[12], così come è presupposta l'esistenza di un potere costituente, ossia di un «soggetto capace di agire»[13]. Quindi la costituzione rimanda ad un'unità politica esistente e questa ne è il suo fondamento. Dal che si desume che l'unità politica, il popolo, non deriva la legittimazione della sua esistenza da una norma; questa giace piuttosto nella sua esistenza stessa:

«Ogni unità politica esistente ha il suo valore ed il suo "diritto all'esistenza" non nella giustezza o utilizzabilità delle norme, ma nella sua stessa esistenza. Ciò che esiste come entità politica, è - giuridicamente considerato - meritevole di esistere. Perciò il suo "diritto all'autoconservazione" è il presupposto di ogni ulteriore discussione; essa cerca di conservarsi soprattutto nella sua esistenza, "*in suo esse perseverare*" (Spinoza); essa protegge "la sua esistenza, la sua integrità, la sua sicurezza e la sua costituzione" - tutti valori esistenziali.»[14]

Il concetto positivo di costituzione mette in luce, accanto al carattere *esistenziale*, anche quello di *decisione* che è contenuto nella costituzione: ogni costituzione prima di contenere una norma contiene una *«decisione politica fondamentale del titolare del potere costituente»*[15].

12. *Ivi*, p. 21 (tr.it.cit., p. 39).
13. *Ibidem*.
14. *Ivi*, p. 22 (tr.it.cit., p. 40) (con una lieve modifica nella traduzione). Questo concetto di costituzione "positivo" provocò numerose critiche fin dai primi recensori della *Verfassungslehre*. Secondo Hsü Dau Lin, questo concetto non è affatto innocuo in quanto toglie alla costituzione ogni riferimento di valore: «Costituzione è ciò che viene istituito come costituzione (giacché solo in questo sta la decisione), essa vale perchè vale [...] e fin tanto che vale (giacché il fondamento della sua validità è da ricercarsi non nella giustezza di una norma, ma nella sua mera presenza)»(cfr. Hsü-dau-lin, *Formalistischer und Anti-formalistischer Verfassungsbegriff*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 22[1932], p. 53). Sull'impossibilità di giungere a un significativo concetto di *Verfassung* a partire da una posizione decisionistica si è espresso H. Ehmke, *Grenzen der Verfassungsänderung*, Berlin 1953, pp. 52 ss. Su questo si veda anche W. Von Simson, *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, Berlin 1965, pp. 155 ss. L'affermazione di Schmitt secondo cui una grandezza politica non ha bisogno di giustificazione, ma nella sua esistenza stessa ha il suo fondamento, ricorda, secondo Stolleis, l'identità hegeliana di realtà e razionalità (cfr. M. Stolleis, *Carl Schmitt*, cit., p. 133).
15. C. Schmitt, *Verfassungslehere*, cit., p. 23 (tr.it.cit., p. 41). Per Schmitt le decisioni fondamentali contenute nella costituzione di Weimar sono la scelta per

d) Infine Schmitt individua un'ultima accezione del significato di costituzione, quella "ideale". Ogni movimento politico nel corso della storia elabora a partire dalla propria visione del mondo un "ideale" di costituzione, ossia un modello di costituzione in cui siano presenti e garantiti i valori ritenuti primari. Sulla base di questo modello ogni costituzione storica concreta viene giudicata e valutata come più o meno adeguata a seconda dello spazio che trovano in essa tali valori. Questo modello "ideale" viene talvolta assolutizzato al punto di disconoscere ogni altro modello, al punto di negare il carattere di costituzione a quegli ordinamenti che non rispondono all'ideale. Per il liberalismo borghese, ad esempio, si può parlare di costituzione solo e unicamente là dove siano garantite le libertà fondamentali e la proprietà; per il marxismo invece una costituzione liberal-borghese è una costituzione "ideologica", puro mascheramento degli interessi di classe della borghesia.

Il concetto ideale di costituzione dominante è secondo Schmitt quello liberal-borghese («Se si prescinde dalla Russia bolscevica e dall'Italia fascista»[16]) fondato su tre elementi: sistema di garanzie della libertà, divisione dei poteri, carattere "scritto" della costituzione. Da ciò si nota come la costituzione liberale abbia di mira la protezione dell'individuo dall'abuso di potere, ma - osserva Schmitt - uno stato per potere essere delimitato e controllato deve pur sempre poter esistere in quanto unità poltica. Lo stato borghese di diritto non può perciò esaurire la costituzione dello stato, questa è costituita anche, e primariamente, dalla *decisione politica* fondamentale attraverso cui l'entità politica si afferma e prende forma. Questi due elementi sono alla base della costituzione moderna e della stessa trattazione di Schmitt: l'elemento dello stato di diritto e l'elemento politico[17].

il regime democratico, la repubblica, il sistema rappresentativo-parlamentare, i diritti fondamentali e la divisione dei poteri. Queste decisioni non hanno di per sé carattere di norma, ma non per questo sono meno rilevanti delle leggi costituzionali, anzi costituiscono la *sostanza* della costituzione. Così anche a proposito dell'ordinamento sociale, benché nella costituzione di Weimar vi siano aperture a riforme sociali, in realtà la decisione di fondo è a favore dello stato borghese di diritto e contro l'ordinamento socialista. Nonostante queste decisioni in essa contenute, la costituzione di Weimar su altri problemi ha un carattere decisamente compromissorio secondo Schmitt: non prende una decisione ma la differisce nel tempo (ad esempio riguardo ai rapporti tra stato e chiesa e tra stato e scuola).

16. *Ivi*, p. 40 (tr.it.cit, p. 64).

17. Sul rapporto tra costituzione e politica, con accenni anche ad altri ele-

Chiariti i diversi significati del termine "costituzione" e dichiarato che nel corso della trattazione successiva verrà utilizzato il concetto di costituzione nel senso sopra indicato come "positivo", prima di passare all'esame sistematico delle parti della costituzione, Schmitt prende in esame la dinamica costituzionale, ossia il processo attraverso cui si giunge all'emergere di una costituzione.

La nascita di una costituzione deriva per Schmitt o da una decisione unilaterale del soggetto del potere costituente (il re o il popolo), o da un accordo tra questi soggetti o almeno tra la maggioranza di questi. Entrambi questi processi presuppongono l'esistenza dell'unità politica di un popolo e dunque non possono essere identificati con il processo attraverso cui si giunge al patto sociale. Mentre il contratto sociale porta alla formazione dell'unità politica del popolo, al popolo in quanto popolo, il patto costituzionale determina invece la forma e l'ordinamento della vita del popolo stesso.

Di nuovo il processo che dà vita alla costituzione viene rimandato al piano esistenziale. Così il potere costituente affonda la propria essenza su questo piano: «Potere costituente è una volontà politica il cui potere o autorità è in grado di prendere la decisione concreta fondamentale sulla specie e la forma della propria esistenza politica, ossia di stabilire complessivamente l'esistenza dell'unità politica»[18]. E più sotto: «Una costituzione non si basa su

menti del pensiero schmittiano, si vedano le interessanti pagine di C. Mortati, *Brevi note sul rapporto tra costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 2(1973), pp. 511-532.

18. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 75 (tr.it.cit., pp. 109-110). Il nesso tra potere e sovranità è d'altra parte ribadito da Schmitt nella nota in cui distingue tra potere e autorità: «..al potere (necessariamente sempre solo effettivo) corrispondono concetti come sovranità e maestà; l'autorità indica invece un aspetto che si basa essenzialmente sul momento della continuità e contiene un riferimento alla tradizione e alla durata. L'uno e l'altra, il potere e l'autorità, in ogni Stato sono efficaci e vitali l'uno accanto all'altra»(*ivi*, p. 76 [tr.it.cit., p. 109 in nota]). Ogni sistema politico contiene in sé questi due momenti del potere e dell'autorità, che, nella visione medievale, rimandano alle figure dell'imperatore e del papa. Nello stato moderno questo dualismo scompare, ma non scompare questa articolazione duale del sistema: potere e autorità rimandano rispettivamente alla volontà sovrana che è capace di decisione nel momento d'eccezione e all'idea che esprime il momento dell'eternità, ossia sul piano storico, la capacità di continuità e durata, quella capacità che in *Römischer Katholizismus* era connessa alla rappresentazione.

una norma, la cui giustezza sarebbe il motivo della sua validità. Essa si basa su una decisione politica, derivante dal suo essere politico, sulla specie e la forma del suo proprio essere. La parola "volontà" indica - in contrapposizione ad ogni dipendenza da una giustezza normativa o astratta - l'esistenziale oggettivo di questo fondamento di validità»[19].

Il fondamento di validità è dunque esistenziale e risiede nella volontà dell'unità politica di affermarsi e darsi forma. Da ciò si comprende come il potere costituente sia "unitario e indivisibile" essendo espressione dell'"unità politica primaria" e come questo non si esaurisca nell'atto di emanare una costituzione scritta, ma permanga ad esprimere la volontà del popolo di esistere.

Nella storia moderna il potere costituente che in epoca medievale veniva attribuito esclusivamente a Dio, conosce un processo di secolarizzazione e trapassa nel popolo o nella nazione. Questa rivoluzione avviene in modo compiuto con le rivoluzioni americana e francese e a partire dalla teoria di Sieyès della nazione come soggetto del potere costituente[20]. Questa secolarizzazione investe anche il concetto di legittimità che da dinastica diviene democratica ponendo nel popolo il titolare della sovranità. Il popolo come soggetto del potere costituente non va inteso però come organismo definito e istituzionalizzato. Esso non è un'istanza organizzata ma coincide con la volontà di esistere politicamente che si esprime nei momenti fondamentali in decisioni politiche precise. Le forme attraverso le quali si esprime la volontà popolare non sono fisse e soprattutto secondo Schmitt non si esauriscono in quelle codificate dalla moderna prassi politica, in particolare nella votazione segreta. Anzi, la forma primitiva di espressione della volontà popolare è l'acclamazione: «..la forma naturale della manifestazione diretta di volontà di un popolo è il grido della moltitudine riunita che approva o respinge, l'*acclamazione*» [21].

19. *Ivi*, p. 76 (tr.it.cit., p. 110).

20. Schmitt ricorda - come già in *Die Diktatur* - il parallelo tra teoria del potere costituente di Sieyès e concezione della *natura naturans* di Spinoza. Per l'approfondimento di questo rapporto si veda P. Pasquino, *Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt. Ein Beitrag zur Untersuchung der Grundlagen der modernen Demokratietheorie*, in H. Quaritsch, *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 371-385.

21. C. Schmitt, *Verfassungslehere*, cit., p.83 (tr.it.cit., p. 120). Sull'acclamazione si veda quanto Schmitt aveva affermato in precedenza: «L'acclamazione,

Secondo Schmitt questa forma non appartiene solo alle società primitive o a piccole comunità, essa permane anche nelle società moderne sotto forma di "opinione pubblica": la volontà del popolo esprime con un sì o con un no il suo parere di fronte alle decisioni politiche. Questa manifestazione della volontà popolare non riguarda tanto la vita ordinaria, ma piuttosto i momenti critici dell'esistenza di un popolo: è in questi momenti che l'espressione immediata della volontà appare decisiva e insostituibile. Questa volontà è dunque precedente ad ogni procedura formalizzata, scaturisce dall'esistenza profonda di un popolo ed è a fondamento della sua unità politica: «La volontà costituente del popolo è una volontà diretta. Essa sta prima e al di sopra di ogni procedimento

ossia l'approvazione o il rifiuto da parte della folla raccolta, è la più specifica azione, capacità e funzione del popolo, è il nocciolo di ogni espressione popolare, la manifestazione democratica originaria, ciò che anche Rousseau ha messo in rilievo come vera democrazia [...] Il popolo grida "evviva" o "abbasso", esulta o mormora [...] davanti a una deliberazione dice in un modo o nell'altro "Amen" oppure rifiuta l'acclamazione con il suo silenzio. Una fondamentale ricerca di Erik Peterson, che nel suo significato scientifico supera i confini della sua materia specifica, ha descritto l'*acclamatio* e le sue forme nei primi secoli cristiani. Là dove c'è ancora il popolo e dove esso, in un luogo o nell'altro, è realmente raccolto - fosse anche come folla di spettatori allo stadio - ed esprime dei segnali di vita politica, questo manifesta la sua volontà attraverso l'acclamazione. In verità non c'è nessuno stato che possa rinunciare a tali acclamazioni. Anche il principe assoluto ha bisogno della massa del suo popolo che gli fa ala e grida evviva. L'acclamazione è una manifestazione eterna di ogni comunità politica. Non c'è nessuno stato senza popolo, nessun popolo senza acclamazioni» (C. Schmitt, *Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, Berlin-Leipzig 1927, p. 34) La ricerca di Peterson citata da Schmitt è E. Peterson, Εἷς Θεός. *Epigrafische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926. Per la discussione dell'analisi di Peterson dell'acclamazione, si veda A. Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinstrukturen der grossen Gemeinschaften (dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Carl Schmitt und Erick Peterson)*, Würzburg 1938.
È chiaro che il modello dell'acclamazione e del plebiscito che Schmitt dipinge come il modello di più efficace espressione della volontà popolare è in realtà assai più soggetto alle manipolazioni delle minoranze di quanto Schmitt pare disposto a credere in questa sua visione piuttosto astratta e idealizzata. Su ciò si vedano le osservazioni di E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, cit., pp. 98-99 (tr.it.cit., pp. 301-302), e di W. Kägi, *Rechtsstaat und Demokratie (Antinomie und Synthese)*, in *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti*, Zürich 1953. Secondo quest'ultimo, la costruzione di Schmitt è la decisa negazione della dottrina della sovranità popolare, giacché «nella situazione d'emergenza non è certo il popolo a decidere»(*ivi*, p. 111 in nota).

legislativo costituzionale»[22]. È chiaro che essa non esprime contenuti organizzativi precisi, spesso essa significa solo un rifiuto, ma questa negazione appare decisiva in ordine alla forma politica della costituzione di un popolo. Si pensi al rifiuto della monarchia espresso dal popolo attraverso rivolte, manifestazioni o plebisciti. Si tratta di espressioni della volontà per così dire pre-costituzionali, cioè precedenti ogni formalizzazione ma al tempo stesso decisive per l'organizzazione della vita statale.

Ciò che Schmitt vuole sottolineare è il fatto che la formalizzazione dei processi decisionali non esaurisce la volontà. Ritorna qui la distinzione tra sostanza ed esercizio della sovranità che era al centro dell'analisi di *Die Diktatur*. Questo processo di una volontà creatrice di forme nuove e sempre diverse non può non far pensare, accanto all'immagine spinoziana della *natura naturans*, al tema della volontà presente in Schopenhauer o, su un piano diverso, in Bergson.

2. *L'elemento dello stato di diritto*

Come abbiamo visto la costituzione moderna è formata da due elementi, uno relativo allo stato di diritto, l'altro politico. Il primo elemento porta con sè i tratti tipici dello stato borghese di diritto e della concezione individualistica ad esso sottesa. Si tratta in breve della traduzione sul piano dello stato di quel liberalismo borghese che rappresenta l'avversario "storico" di Schmitt. I tratti caratterizzanti quest'aspetto della costituzione moderna sono essenzialmente due: il porre a fondamento dell'ordinamento sociale le libertà individuali, considerate in linea di principio illimitate, e di conseguenza il considerare lo stato come semplice "servitore" di tali libertà e dunque come portatore di un potere limitato. La limitazione del potere dello stato avviene attraverso una serie di strumenti di subordinazione di ogni attività statale a norme e procedure formalizzate, attraverso la definizione di un sistema di garanzie dei diritti fondamentali, e infine attraverso la divisione e il bilanciamento dei poteri.

Il primo elemento caratterizzante lo stato borghese di diritto è la "signoria della legge", che, in questo modello costituzionale,

22. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 84 (tr.it.cit., p. 120).

viene contrapposta alla signoria degli uomini. Il potere personale (sia esso del monarca che di un'assemblea) è considerato legato ad una volontà arbitraria e soggettiva e per questo ad esso si vuole sostituire un potere fondato su una norma razionale, generale, universale. Questo concetto del governo delle leggi affonda le sue radici in età classica e medievale e viene ripreso all'inizio dell'età moderna. Ad esso si oppone la teoria di Hobbes secondo la quale la legge non vale in quanto espressione di una norma universale, ma in quanto posta da un'autorità realmente e concretamente esistente: «*Auctoritas non veritas facit legem*». Lo stato di diritto nasce in contrapposizione a questa teoria assolutistica ribadendo la superiorità della legge: come il corso naturale è governato da leggi ferree, così lo è il mondo politico. Le leggi esprimono la struttura stabile e razionale del mondo. Questa "fede nella legge" resta, secondo Schmitt, caratteristica della dottrina che va da Kant a Hegel fino a Guizot; ma l'orizzonte metafisico sottostante cade. Non vi è più un ordine razionale, fisso e immutabile, intrinsecamente giusto. La legittimazione della legge non può dunque essere più rinvenuta nella sua corrispondenza ad un ordine giusto e razionale, ma solo nella sua "generalità".

Il secondo elemento caratterizzante, che Schmitt definisce "principio di divisione", è il riconoscimento dei *diritti fondamentali*: libertà, proprietà privata, sicurezza, diritto di resistenza, libertà di coscienza e libertà di religione. Questi vengono affermati esplicitamente per la prima volta nelle dichiarazioni di indipendenza degli stati americani, benché preceduti da una tradizione che si rifà alla *Magna Charta*, all'*Habeas Corpus* e al *Bill of Rights*[23]. L'emergere dei diritti fondamentali come diritti inalienabili che lo stato deve rispettare in modo assoluto si pone solo in un'epoca caratterizzata dalla distinzione e separazione tra sfera pubblica e sfera privata: solo in seguito a questo dualismo si costituisce una sfera di diritti *individuali* contrapposti allo stato in quanto sfera giuridicamente rilevante. Nel mondo antico o medievale, là dove non vi era distinzione tra pubblico e privato, non esistevano diritti di libertà: «Una sfera privata con un diritto autonomo di fronte alla comunità politica e l'idea di una libertà del

23. Schmitt avverte però che questa tradizione riguarda, più che le libertà fondamentali di ogni uomo, le libertà dei cittadini e dei baroni inglesi.

singolo, che fosse indipendente dalla libertà politica del suo popolo e dello Stato, era considerata come assurda, immorale e indegna di un uomo libero»[24]. Il mondo antico e medievale sono caratterizzati da comunità politiche integrate che si presentavano come "universi ". Questo *universalismo* (dell'impero romano prima e di quello medievale poi) cade con l'inizio dell'epoca moderna dando luogo al sorgere di entità politiche caratterizzate dal primato del fattore *politico* su quello *religioso*. La religione viene così progressivamente confinata nella sfera privata dando luogo ad un duplice risultato: da un lato la sfera pubblica viene secolarizzata e la religione viene "neutralizzata" e tolta come elemento di conflittualità politica, dall'altro la sfera privata diviene la sfera del sacro, nel senso che l'individuo è il luogo del rapporto con Dio e dunque ha valore assoluto, mentre tutto ciò che è collettivo appartiene alla sfera dell'esteriore e del relativo. Con il confinamento della religione nella sfera privata questa assume significato e valore autonomi e assoluti, distinti da quella pubblica: la privatizzazione del sacro si conclude con la sacralizzazione del privato : «Che la libertà di religione rappresenti il primo di tutti i diritti fondamentali, è perciò, senza riguardo ai dettagli storici dello sviluppo, assolutamente esatto in un senso sistematico»[25].

Attraverso questa sacralizzazione i diritti individuali assurgono a diritti fondamentali che lo stato non può toccare né modificare ma solo riconoscere, rispettare e promuovere. È chiaro che questa intangibilità spetta ai diritti individuali propri della sfera privata, ai diritti, si potrebbe dire "impolitici": libertà di coscienza, libertà personale, inviolabilità del domicilio, segreto epistolare, proprietà privata. Quando questi diritti escono dalla sfera individuale ed entrano nella sfera dei rapporti interindividuali assumendo rilevanza pubblica essi cadono invece sotto la regolamentazione dello stato (libertà di stampa, di parola, di riunione e associazione).

Tali diritti fondamentali si distinguono secondo Schmitt dai diritti *democratici* e da quelli *socialistici*. I diritti democratici hanno carattere politico e riguardano il cittadino, non in quanto singolo individuo ma in quanto appartenente ad una comunità politica. Poiché essi sono relativi a questa appartenenza non possono esse-

24. *Ivi*, p. 158 (tr.it.cit., p. 213).
25. *Ivi*, p. 159 (tr.it.cit., p. 214).

re considerati assoluti come quelli appartenenti alla sfera privata e dipendono per la loro realizzazione dalla partecipazione alla vita statale. Sono questi l'eguaglianza davanti alle leggi, il diritto eguale di voto, eccetera. A maggior ragione i diritti di tipo socialistico sono diritti relativi allo stato in quanto sono diritti dei cittadini nei confronti dello stato: essi presuppongono l'esistenza di uno stato e il fatto che questo abbia la possibilità di intervenire nella vita sociale organizzandola.

I diritti fondamentali sono dunque esclusivamente diritti dell'individuo in quanto individuo e non possono essere considerati diritti di gruppi o comunità interne allo stato. In questo caso si deve parlare di "garanzie istituzionali" ma non di diritti che sono di per sé illimitati e inviolabili. Se l'individuo può essere presupposto come un dato originario e dunque i suoi diritti rispettati in quanto originari, non altrettanto può pretendere di esserlo un gruppo:

«Lo Stato moderno è un'unità politica conchiusa ed è per sua essenza lo *Status*, cioè uno *status* totale che relativizza entro se stesso tutti gli altri *status*. Esso non può riconoscere al suo interno nessuno *Status* dato prima o sopra di esso e perciò egualmente autorizzato, ed altrettanto poco membri intermedi, che al di sopra di esso e autonomamente accanto ad esso si sporgano nella sua sfera.»[26]

Il terzo elemento costitutivo, che Schmitt definisce "principio organizzativo", è la *separazione dei poteri*. Questa caratteristica dello Stato di diritto, che trova la sua esplicita teorizzazione nel pensiero di Locke, Bolingbroke e Montesquieu, nasce dall'esigenza di limitare il potere dello stato evitandone la concentrazione in un'unica mano. La separazione dei poteri infatti non è solo distinzione ma equilibrio e bilanciamento tra essi al fine di evitare il prevalere di uno sull'altro. D'altra parte quest'idea del "bilanciamento" è espressione tipica del pensiero europeo: si parla di equilibrio in politica estera, nel bilancio economico, nelle passioni, nella teoria gravitazionale.

Questi sono secondo Schmitt gli elementi che caratterizzano lo

26. *Ivi*, p. 172 (tr.it.cit., pp. 231-232). Il caso del riconoscimento dei diritti di una chiesa che rivendichi diritti prestatuali rientra, secondo Schmitt, nell'ambito del diritto internazionale.

stato di diritto borghese, ma - come si vede - non si tratta tanto di elementi costitutivi, quanto piuttosto di elementi limitativi del potere dello stato. Lo stato è già dato per costituito. È chiaro dunque che questi elementi hanno bisogno di una "forma politica" su cui basarsi e di fatto essi possono indifferentemente unirsi alle forme politiche classiche: monarchia, aristocrazia, democrazia. Questa riflessione consente a Schmitt di passare alla trattazione della seconda parte della costituzione ossia della cosiddetta componente politica, ma prima di passare a questa egli introduce alcune precisazioni a proposito della forma politica. Queste precisazioni, che troviamo espresse nella *Verfassungslehre* nel capitolo "I due princìpi di forma politica (identità e rappresentazione)" un momento essenziale nella complessiva elaborazione schmittiana.

3. *Identità e rappresentazione*

Le diverse forme storiche di stato (monarchia, aristocrazia, democrazia) sono riconducibili ai due princìpi fondamentali dell'*identità* e della *rappresentazione* in cui si esprime l'unità politica[27]. Lo stato - come abbiamo visto in *Der Begriff des Politischen* - è lo *status* decisivo dell'esistenza di un popolo, la condizione in cui esso trova la sua unità politica. Tale unità politica, il cui soggetto è sempre il popolo, può esprimersi appunto in due forme: nella forma dell'*identità*, là dove il popolo esercita immediatamente il potere politico, dove il popolo, forte della propria identità con se stesso, è diretto soggetto politico e portatore della sovranità; nella forma della *rappresentazione*, là dove l'unità politica non è immediatamente data dall'unità del popolo stesso, dalla sua identità con se stesso, ma è "rappresentata" da uno o più detentori

27. Il termine *Repräsentation* usato da Schmitt è qui sempre reso col termine italiano "rappresentazione", riservando quello di "rappresentanza" al corrispondente *Stellvertretung*. Si è preferito distinguere i due termini per indicare la distinzione operata da Schmitt, anche se col termine *Repräsentation* Schmitt sottende una problematica assai complessa che comprende spesso elementi tipici di quella realtà che si suole indicare col termine "rappresentanza politica".

28. Il tema della rappresentazione era presente nella riflessione sulla teoria dello stato di quegli anni anche in Gerhard Leibholz: cfr. G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystem*, Berlin-Leipzig 1929. Sul rapporto Leibholz-Schmitt, così come in generale

del potere sovrano[28]. Queste due forme, benché tendenzialmente contrapposte, non si escludono a vicenda, né d'altra parte possono eliminarsi reciprocamente: «Queste due possibilità, l'identità e la rappresentazione, non si escludono, ma sono solo due punti contrapposti di orientamento nella concreta strutturazione dell'unità politica. In ogni stato prevale l'uno o l'altro, ma entrambi fanno parte dell'esistenza politica di un popolo»[29].

Da un lato il momento della rappresentazione non può essere eliminato nemmeno nella forma più radicale di democrazia diretta: anche ammesso che tutti i singoli individui partecipino alle decisioni politiche l'unità politica da essi formata non è il semplice prodotto della somma degli individui, ma la trascende. Nel momento in cui l'individuo partecipa non lo fa in quanto individualità empirica, ma in quanto membro di un'unità, come a dire che è l'unità a costituire il cittadino, a far sì che l'individuo trascenda la fattualità empirica e giunga alla sfera civile. Che l'unità politica trascenda, in certo senso, la somma degli individui emerge con chiarezza dal ruolo dei delegati o rappresentanti: questi non sono delegati dei loro elettori, ma di tutto il popolo. Il fatto stesso che l'esistenza politica assuma una forma, si organizzi in ordinamento

sul concetto di "rappresentazione" in Schmitt, si veda: G. Duso, *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, in *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania*, cit., pp. 283-323 e Id., *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in "Il Centauro", n. 15, 1985, pp. 35-70. Sul concetto di rappresentazione, con riferimento all'opera di Schmitt, si vedano E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, cit., pp. 99 ss. (tr.it.cit., pp. 303 ss.); J.H. Kaiser, *Die Dialektik der Repräsentation. Ein Entwurf*, in H. Barion, E. Forsthoff, W. Weber (edd.), *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin 1959, pp. 71-80; H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort-und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jährundert*, Berlin 1974 (in particolare nell'introduzione pp. 15-37); W. mantl, *Repräsentation und Identität. Demokratie in Konflikt. Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Wien 1975, in particolare pp. 121-149; V. Hartmann, *Repräsentation in der politischen Theorie und Staatslehre in Deutschland. Untersuchung zur Bedeutung und theoretischen Bestimmung der Repräsentation in der liberalen Staatslehre des Vormärz, der Theorie des rechtsponsitivismus und der Weimarer Staatslehre*, Berlin 1979, pp. 199-237; P.P. Portinaro, *La crisi*, cit., pp. 107-123; P. Pasquino, *La rappresentanza politica. Progetto per una ricerca*, in "Quaderni Piacentini", 12(1984), pp. 69-86; G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in AA.VV., *La rappresentanza politica*. Materiali del dipartimento di Politica/Istituzioni/Storia - Università di Bologna, Bologna 1985; C. Galli, *Immagine e rappresentanza politica*, in "Filosofia politica", 1(1987), pp. 9-29, ora in Id., *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988, pp. 53-78, con molti riferimenti bibliografici.

29. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 205 (tr.it.cit., p.272).

stabile, comporta un elemento "rappresentativo": «Non c'è quindi nessuno Stato senza rappresentanza, poiché non c'è nessuno Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione (*Darstellung*) dell'unità politica»[30].

Presupporre quindi uno stato senza rappresentazione significherebbe presupporre uno stato senza forma e cioè dissolvere lo stato stesso nell'immediatezza della vita. Si noti come Schmitt da un lato consideri e l'identità e la rappresentazione come forme politiche, dall'altro identifichi la rappresentazione con la forma finendo così per assegnare una sorta di primato alla rappresentazione[31]. Questo tema della forma è centrale in Schmitt e non è sempre facilmente traducibile in definizioni concettuali univoche: talvolta la forma appare come la concrezione, l'oggettivazione del processo vitale di una società, talvolta appare ciò che guida la vita stessa, una sorta di "entelechia" aristotelica, di finalità interna, svuotata del suo significato metafisico, e inserita nel processo storico[32].

La rappresentazione appartiene dunque all'unità politica e conseguentemente alla sfera pubblica. Per questo si distingue radicalmente da ogni rappresentanza nel senso privatistico dell'incarico o mandato o delega o tutela di interessi privati particolari. A questo proposito Schmitt distingue *repräsentieren* da *vertreten*:

«La rappresentazione non è né un fatto normativo né un processo né una procedura, ma qualcosa di esistenziale. Rappresentare significa rendere visibile e illustrare un essere invisibile per mezzo di un essere che è presente pubblicamente. La dialettica del concetto consiste nel fatto che l'invisibile è presupposto come assente ed è al tempo stesso reso presente.»[33]

30. *Ivi*, p. 207 (tr.it.cit., p.273).

31. Su questo si vedano le osservazioni di G. Duso, *Rappresentazione e unità politica*, cit., pp. 303 ss.

32. Negli scritti giovanili era emerso come decisivo il ruolo del "fine" nella definizione dell'essenza di una realtà, in particolare nella dissertazione *Über Schuld und Schuldarten*.

33. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., pp.209-210 (tr.it.cit., p.277). Questo richiamo alla dialettica presenza-assenza, non può non far pensare anche alla filosofia di Heidegger. Sul tema della "visibilità-invisibilità" in connessione con il simbolo e la rappresentazione si veda anche H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 4a ed. 1975, pp. 69-74 e 134-136 (tr.it. *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 1983, pp. 101-106 e 175-177).

Il definire la rappresentazione come un rendere visibile (*sichtbar machen*) rimanda la rappresentazione a due tematiche ulteriori. La prima è quella del simbolo e dell'immagine: se la rappresentazione è ciò attraverso cui l'unità politica si rende visibile, essa si può definire come l'immagine o il simbolo dell'unità politica stessa. Da questo punto di vista affermare che non può esservi unità politica o stato senza rappresentazione significa dire che non può esservi unità politica senza un'immagine, un simbolo di questa. Ogni società ha bisogno di un'immagine della propria unità, di un simbolo in cui ritrovi la coscienza di sé[34].

La seconda è quella della secolarizzazione. Anche questa negli scritti giovanili di Schmitt era stata definita come un "render visibile". Questo collegamento non ci pare casuale. Come la secolarizzazione è un manifestarsi dell'idea, un realizzarsi dell'idea, un provenire "dall'alto", così anche la rappresentazione è manifestazione dell'unità politica, ossia di una specie di essere "più alta" dell'esistenza empirica: «Nella rappresentazione [...] si manifesta concretamente una più alta specie di essere»[35].

Vi è insomma una dimensione di "ulteriorità" del potere che appare ineliminabile: per quanto il potere scaturisca dalle viscere dell'esistenza di un popolo, nel momento in cui prende forma esso ascende ad una sfera più alta, in quanto manifesta un essere ulteriore che sta al di là degli enti, un essere da questi evocato o forse addirittura costituito, ma che nel suo apparire acquista esistenza autonoma. Da questo punto di vista le analisi contenute in *Die geistesgeschichtliche Lage* e in *Der Begriff des Politischen* che sottolineavano il costituirsi dell'unità politica "dal basso", ossia dai miti e dalla realtà esistenziale, trovano qui la loro sistemazione organica e la loro relativizzazione. Per quanto il processo dell'unità politica sia operato dal basso, dalle forze vitali di un

34. Così scrive Voegelin: «Uno Stato ha una forma, in questo senso, quando sia il sovrano sia i sudditi possono concentrare l'esperienza del dominio in un'immagine, in una figura, in un simbolo: quando essi esperiscono originariamente il dominio attraverso un'immagine di questo tipo e solo secondariamente lo comprendono attraverso una fondazione razionale» (E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, cit., p. 103 [tr.it.cit., p. 307]). Sul rapporto tra rappresentazione e simbolo, con riferimenti anche alle posizioni di Smend e Leibholz, si vedano le osservazioni di G. Duso, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, cit., specialmente pp. 49 ss..

35. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 210 (tr.it.cit., p. 277).

popolo esso non giunge alla costituzione, alla forma, all'ordine, e dunque a stabilirsi e a durare senza rappresentazione, ossia senza trascendimento di se stesso.

Questa dialettica che presuppone l'essere invisibile nel mentre lo rende visibile, che è presenza di un'assenza, non può non rimandare il pensiero al tema della trascendenza così come era stato affrontato in *Die Sichtbarkeit der Kirche* e in *Römischer Katholizismus*: l'autorità ha esattamente il compito di "render visibile" e operante, di incarnare e realizzare il potere trascendente:

> «L'idea della rappresentazione si basa sul fatto che un popolo che esista come unità politica rispetto all'esistenza naturale di un qualsiasi gruppo di uomini che vivano insieme ha una specie di essere più alta e sviluppata, più intensa. Se viene meno il senso di questa particolarità dell'esistenza politica e gli uomini preferiscono altri modi del loro esistere, scompare anche la comprensione di un concetto come la rappresentazione.»[36]

Un ulteriore elemento della rappresentazione è il suo riferirsi alla *totalità*: ciò che è rappresentato non è una parte, ma il *tutto*, l'unità politica nella sua indivisibilità. La forma politica della rappresentazione è dunque indivisibile (contro la divisione dei poteri) e indipendente. Infine - benché solo adombrato, mentre in *Römischer Katholizismus* era più esplicito - la rappresentazione contiene un aspetto *personale*: «L'elemento personale dello Stato non si trova nel concetto di Stato, ma nella rappresentazione»[37]. Ritorna qui un tema presente negli scritti giovanili, ossia il nesso secolarizzazione-soggettività: come il rivelarsi della struttura del reale è il venire alla luce della crisi che esige di essere ricomposta da un soggetto, così la rappresentazione della totalità avviene solo attraverso una persona, ossia attraverso un soggetto che "stia al posto di" ciò che è rappresentato come suo responsabile.

Così come il momento della rappresentazione non può essere eliminato, così neppure il principio di identità può mancare all'interno dello stato. Se fosse assente questo principio si giungerebbe

36. *Ibidem*.
37. *Ivi*, p. 213 (tr.it.cit., p. 283).

al paradosso di uno stato senza popolo, il che sarebbe una contraddizione essendo lo stato nient'altro che lo *status* politico di un popolo. Si tratterebbe di una forma vuota senza contenuto. Così come è ineliminabile il momento del governo "dall'alto", così anche la presenza del popolo a se stesso, il momento dell'affermazione della propria esistenza politica attraverso il riconoscimento della propria identità e unità appare necessario.

Lo stato appare dunque fondato secondo Schmitt su questa dialettica di identità e differenza in cui nessuno dei due poli può essere eliminato. L'antico dualismo qui si ripropone nel rifiuto di ogni appiattimento monistico[38]. Lo stato è esattamente questa unità di due distinti, questa polarità tra due elementi contrapposti che già Aristotele aveva intuito:

«La cosa più importante è che Aristotele nella dottrina della "politia" ha riconosciuto il vero Stato come unione del dominare e dell'esser dominati, dell'ἄρχειν e dell'ἄρχεσθαι. La contemporaneità del dominare ed esser dominati, del governare ed esser governati, significa un'unione dei due princìpi, la rappresentazione e l'identità, senza la quale lo Stato è impossibile.»[39]

Ed è questa concezione dello stato come unione di due principi che offre a Schmitt un ulteriore motivo di critica nei confronti del parlamentarismo. Questo infatti, in quanto regime compromissorio, vorrebbe soddisfare ad entrambi i princìpi: nei confronti della monarchia esprimere il principio democratico, nei confronti del popolo l'istanza rappresentativa. In realtà il regime parlamentare finisce per dissolvere entrambi i princìpi: quello di identità perché sottrae la sovranità al popolo trasformandolo in una somma di individui che eleggono un'aristocrazia di delegati, quello di rappresentazione perché, finendo succube delle logiche particolaristiche dei partiti, risulta incapace di rappresentare la totalità e l'unità dello stato.

38. Questo pericolo monistico è contenuto soprattutto nelle teorie democraticistiche che si illudono di poter realizzare una perfetta identità senza differenza. Ma nel momento in cui la democrazia si organizza e si struttura in forma di governo la differenza tra governanti e governati si ripropone. Cfr. anche C. Schmitt, *Volksentscheid*, cit., pp. 31-33.

39. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, p. 216 (tr.it.cit., p. 285).

4. *L'elemento politico della costituzione*

L'analisi di quello che Schmitt definisce "elemento politico" della costituzione si articola in tre momenti principali: l'analisi della forma democratica, di quella monarchica e di quella parlamentare. In questa analisi Schmitt riprende le teorie già espresse negli scritti precedenti (in particolare in *Die geistesgeschichtliche Lage*) inserendole all'interno della propria visione sistematica.

a) La democrazia

La democrazia - che qui viene identificata, come già detto, con la forma politica che esprime al massimo grado l'*identità* del popolo con se stesso - viene fondata come negli scritti precedenti sul valore dell'*eguaglianza* distinto in modo netto da quello della libertà tipico dello stato borghese. Questa distinzione, o addirittura contrapposizione, tra liberalismo e democrazia viene qui ulteriormente approfondita. L'eguaglianza su cui si fonda la democrazia non è secondo Schmitt l'eguaglianza generale di tutti gli uomini in quanto uomini. Questo tipo di eguaglianza è puramente naturale e non può fondare nessuna entità dotata di identità e distinta dalle altre. Esso è un principio tipico dell'individualismo liberale da cui si può desumere solo l'affermazione di uguali diritti fondamentali per ogni uomo. Perché l'eguaglianza possa avere valore politico essa deve portare con sé una distinzione: «Ogni eguaglianza acquista la sua importanza ed il suo significato per la correlazione di una possibile ineguaglianza [...] Un'eguaglianza senza la possibilità di una ineguaglianza, un'eguaglianza che si abbia di per sè e non si possa in alcun modo perdere, è priva di valore e indifferente»[40].

Ciò significa che l'eguaglianza politica non appartiene all'uomo in quanto uomo, ma all'uomo in quanto parte di una comunità politica. È questa appartenenza ad una sostanza politica, ad un'unità politica che fonda l'eguaglianza, e, dunque, politicamente eguali sono solo i membri della comunità: solo questi - e non ad esempio gli stranieri pur abitanti nello stesso paese - possono votare o accedere ai pubblici uffici. Questo concetto di eguaglianza

40. *Ivi*, p. 227 (tr.it.cit., p. 298).

sostanziale, ossia di eguaglianza fondata su di un'omogeneità interna e quindi su una differenziazione rispetto ad altri, viene da Schmitt analizzato ripercorrendo esempi storici diversi.

L'eguaglianza "differenziale" viene fatta così risalire a elementi diversi: all'appartenenza allo stato (come nel mondo greco dove vi era una netta distinzione tra elleni e barbari), all'identità religiosa (la distinzione tra cristiani e infedeli nella società medievale, oppure la distinzione tra *well-affected-people* e papisti che si ritrova nelle posizioni dei *Levellers* inglesi), al possesso della "virtù" (così in Montesquieu dove essa è posta a fondamento della repubblica o in Rousseau), all'appartenenza nazionale[41] (dalla Rivoluzione francese in poi si afferma il principio dell'identità nazionale come fondamento dei diritti politici, principio che si trova difeso dalle leggi che regolamentano l'immigrazione e l'acquisizione del diritto di cittadinanza da parte degli stranieri), all'appartenenza di classe (è questo il tentativo della repubblica sovietica che riconosce agli stranieri che lavorano sul suolo russo senza sfruttare il lavoro degli altri gli stessi diritti politici dei cittadini russi). Dunque l'eguaglianza discende sempre da un'appartenenza che costituisce il principio di identificazione e differenziazione e dunque da un'omogeneità: «L'eguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo. Il concetto centrale della democrazia è il popolo e non l'umanità»[42].

41. È importante sottolineare il significato che qui Schmitt attribuisce al concetto di *nazione*: «nazione significa un popolo individualizzato da una speciale coscienza politica. All'unità della nazione e alla coscienza di questa unità possono contribuire elementi diversi: lingua comune, comuni destini storici, tradizioni e ricordi, comuni obiettivi e speranze politiche. La lingua è qui un fattore assai importante, ma per sé solo non determinante. Decisivi sono la comunità della vita storica, la volontà consapevole di far parte di questa comunità, i grandi avvenimenti e gli obiettivi. Le rivoluzioni giuste e le guerre vittoriose possono superare le contrapposizioni linguistiche e fondare il sentimento dell'omogeneità nazionale, anche se non si parla la stessa lingua»(*ivi*, p. 231 [tr.it.cit., p. 303]). Questa definizione dei caratteri costitutivi della nazione è molto importante per chiarire l'orizzonte teorico del pensiero schmittiano: in esso, fino a questo momento, è del tutto assente ogni riferimento non solo alla razza, ma anche ad altri elementi fisico-naturalistici tipici di gran parte della tradizione nazionalistica tedesca. Nella sua definizione di nazione rientrano esclusivamente elementi storico-culturali.

42. *Ivi*, p. 234 (tr.it.cit., p. 307). Secondo Schmitt, la democrazia non può

Ricompare qui in modo evidente benché non esplicitamente citato, il "concetto del politico" e il tema dell'amico-nemico: l'unità politica si fonda su un processo di identificazione attraverso la distinzione, o meglio attraverso la contrapposizione con chi è "altro" da sé. Anche qui si ripropone il nesso identità-differenza che abbiamo visto a proposito della forma stato, tuttavia vi è una diversità fondamentale tra le due dialettiche: quella orizzontale (amico-nemico) è una dialettica di opposti i cui termini crescono di intensità in un rapporto di proporzionalità diretta (quanto più cresce l'"amicizia" interna, tanto più cresce l'"inimicizia" all'esterno); quella verticale invece (identità-rappresentazione) è una dialettica di distinti i cui termini sono legati da una proporzionalità inversa essendo complementari (quanto più cresce la rappresentazione tanto più diminuisce l'identità e viceversa)[43].

Ciò si nota dalla definizione che Schmitt alla fine della sua analisi dà della democrazia: «la democrazia (tanto come forma di Stato quanto come forma di governo o di legislazione) è l'identità dei dominanti e dei dominati, dei governanti e dei governati, di quelli che comandano e di quelli che ubbidiscono»[44]. Questa identità tra governanti e governati esclude che vi sia tra i due livelli una diversità qualitativa come invece vi è tra amico e nemico. L'esser governanti non si fonda su di una "qualità "differente, ma su di un mandato specifico, sulla volontà del popolo. La democrazia è dunque il regime dell'*identità* tra governanti e governati, un termine che Schmitt cerca di spiegare richiamandosi ad una definizione di Husserl:

fondarsi in sé sul concetto di classe: nel momento in cui la classe diventa elemento di differenziazione radicale, e cioè politica, e una classe riesce a impadronirsi dello stato, questa diventa popolo di quello stato. Anche la democrazia di classe si fonda dunque in ultima istanza sul popolo.

43. Questo parallelo è utile per sottolineare come identità e rappresentazione siano in rapporto dialettico non solo da un punto di vista sincronico ma anche diacronico: ciascuno dei due termini non solo si richiama reciprocamente, ma si definisce anche storicamente in opposizione all'altro. Si pensi, per esemplificare, alla dinamica storica europea: nel momento della massima rappresentazione (come ad esempio nell'epoca dell'assolutismo) si sviluppa la coscienza e la rivendicazione del principio di identità (sorgono le teorie della sovranità popolare ed esplode la Rivoluzione francese) così come nel massimo dispiegarsi del principio di identità (come nelle democrazie a forte partecipazione) riemerge con forza l'istanza della rappresentazione.

44. *Ibidem*.

«Ogni eguaglianza è in relazione con una *species*, dalla quale dipendono i confronti. E questa *species* non è d'altronde un mero eguale né può esserlo, giacché altrimenti sarebbe inevitabile il più insensato *regressus in infinitum* [...] Eguaglianza è il rapporto di oggetti che sottostanno ad una stessa *species*. Se non è concesso di parlare dell'identità della *species*, dell'aspetto in cui ha luogo l'eguaglianza, anche il discorso sull'eguaglianza perde il suo fondamento.»[45]

Tuttavia questa identità qualitativa non esclude ogni differenziazione tra governanti e governati tipica di ogni stato. Questa differenziazione non costituisce un elemento di disgregazione dello stato, anzi se i governanti "rimangono nell'omogeneità sostanziale del popolo", l'autorità di un governo democratico può essere assai più rispettata e forte di quella di un governo diverso[46]. Questa differenziazione va però intesa come una distinzione *ad opera* del popolo, e non *dal* popolo: «Quelli che governano sono distinti ad opera del popolo stesso, ma non sono *distinti dal popolo*» [47].

Nella democrazia non vi è quindi differenza ontologica né trascendenza nel senso di un'istanza "esterna" al popolo stesso: la differenza tra rappresentanti e rappresentati è una differenza prodotta dal basso:

«L'identità democratica si basa sulla concezione che tutto quanto entro lo Stato si trova nell'attività del potere statale e nel governo, resta *entro* l'omogeneità sostanziale. Tutto il pensiero democratico si muove con evidente necessità entro concezioni *immanentistiche*. Ogni uscita dall'immanenza negherebbe l'identità.»[48]

Nella democrazia si afferma che il potere viene dal basso, non viene da Dio o quanto meno se viene da Dio esso è dato al popolo e nessun'altra istanza esterna al popolo stesso può appellarsi al

45. *Ivi*, p. 235 (tr.it.cit., pp. 308-309). La citazione è ripresa da E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 voll., Halle 1911, vol.II, 1, p. 112; tr.it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, 2 voll., Milano 1968, vol.I, pp.383-384, nella traduzione che A. Caracciolo ne dà nella edizione italiana della *Verfassungslehre*.

46. Proprio l'identità tra governanti e governati può consentire secondo Schmitt il rafforzamento dell'autorità statale senza incorrere nel pericolo di sconfinare in un potere arbitrario.

47. *Ivi*, p. 237 (tr.it.cit., p. 311).

48. *Ivi*.

potere o alla volontà di Dio contro il popolo. Solo il popolo è sovrano, ed è sovrano anche nell'interpretare in chiave politica la volontà di Dio: «poiché Dio nell'ambito del politico non può apparire diverso dal Dio di un popolo determinato»[49]. Riemerge qui la teoria del potere assoluto capovolta: come nell'assolutismo il sovrano deriva il suo potere da Dio ed è il solo interprete della sua volontà così anche qui è eliminata ogni altra istanza, ogni *potestas indirecta*. Il titolare del potere è colui che giudica, interpreta, decide: la domanda attorno alla sovranità è sempre "*Quis iudicabit?*", chi giudicherà ossia chi interpreterà la volontà "divina".

Sul piano della "teologia politica", la teoria democratica appare come il parallelo politico di una filosofia immanentistica. Ogni elemento trascendente, esterno, sembra eliminato. Ma un sistema politico puramente immanente non è per Schmitt pensabile. Infatti, nel momento in cui la realtà - non più dall'alto, ma dal basso - prende forma, si ricostituisce una nuova differenziazione: l'immanenza della vita si struttura in forme e rappresentazioni che occupano una sfera distinta, benché non qualitativamente altra, comunque più alta. Il momento della rappresentazione resta ineludibile: nella struttura dello stato vi è un trono che non può restare vuoto. Nel pensiero e nel sistema democratico il movimento è capovolto: mentre prima procedeva dall'alto verso il basso, ora si capovolge e va dal basso verso l'alto. Eliminata ogni provenienza trascendente, il popolo "assoluto" non può non organizzarsi, ma nell'organizzarsi esso produce, sia pure "dal basso", una rappresentazione e un governo. Ma qui sorge l'interrogativo cruciale della teologia politica: può darsi questo passaggio inverso? può il reale produrre l'ideale?

La cosa è ulteriormente complicata dal fatto che il soggetto di questo movimento "dal basso", il popolo, si definisce storicamente, ma anche strutturalmente, in modo negativo e cioè come l'insieme di coloro che sono esclusi dal governo, come coloro che, per tornare alla metafora, rispetto a coloro che stanno "in alto" sono "in basso". Si pensi al popolo rappresentato dal Terzo Stato in contrapposizione all'aristocrazia e al clero, e, nel corso dell''800, al popolo delle masse proletarie contrapposte alla borghe-

49. *Ivi*, p. 238 (tr.it.cit., p. 311).

sia. Come dire che il "basso" può definirsi come tale solo rispetto all'"alto", la stessa immanenza si può affermare solo a partire da una realtà trascendente come contrapposizione a questa, come sua negazione determinata che al di fuori del termine negato non avrebbe significato. Se dunque è vero che nella democrazia la forma è prodotta dal popolo e che la sfera pubblica si costituisce in presenza del popolo, è vero però che il popolo stesso si definisce in riferimento alla sua negazione.

Ma allora, se il popolo stesso non si può definire che "dall'alto", ciò significa dire che la prospettiva "dal basso" non esiste in sé, né in alcun modo può essere guadagnata ma esiste solo come concetto limite a cui tendere ma sempre a partire da un insopprimibile "alto". Proprio in quanto costruzione laica e razionale la politica non può astrarre dalla dimensione trascendente da cui essa scaturisce. Una concezione puramente immanentistica della democrazia appare condannata da questa prospettiva al fallimento, in quanto la pura identità non è in grado di realizzare quella «forma capace d'immagine»[50] di cui ogni unità politica ha bisogno.

b) La monarchia

All'analisi della forma monarchica Schmitt non dedica molto spazio. Il principio politico di tale forma è quello della rappresentazione: la persona del sovrano rappresenta in modo eminente l'unità politica dello stato. Nella *Verfassungslehre* egli distingue diversi tipi di monarchia: religiosa, patriarcale, patrimoniale, feudale, burocratica e cesaristica. Tra le giustificazioni poi di tale ordinamento Schmitt distingue quelle di tipo teologico-culturale o di tipo razionalistico. Il primo tipo riguarda soprattutto la monarchia religiosa e quella patriarcale. Il sovrano è da Dio e deriva direttamente da Lui il suo potere, ne rappresenta l'immagine analoga: come Dio è un solo signore nel cielo, così ha da essercene uno solo sulla terra. Così anche il monarca-padre è immagine analogica della realtà familiare: come la famiglia è retta dal padre e sottoposta alla sua *potestas*, così lo stato è governato dal re. Come si

50. L'espressione (*bildhafte Form*) è in E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt*, cit., p. 105 (tr.it.cit., p. 309), dove si trovano osservazioni interessanti sul problema della fondazione della democrazia.

può notare entrambe queste spiegazioni sono di tipo extrapolitico, fanno cioè risalire la loro validità alla validità della realtà divina o familiare. Diverse sono quelle di impronta razionalistica tipiche del secolo XIX: queste giustificano il potere del sovrano sulla base della necessità di una istanza superiore alle parti: «Egli diventa un potere neutro, un *pouvoir neutre*, un invisibile momento temperante e moderatore, che appiana tutte le contrapposizioni e i dissidi fra le diverse attività e funzioni statali, un *invisible modérateur*»[51]. È facile vedere come questa esigenza di un'istanza neutra sia trapassata in regime repubblicano nella figura del presidente della repubblica.

c) Il sistema parlamentare

Infine l'analisi di Schmitt sull'elemento politico della costituzione prende in esame il sistema parlamentare. In queste pagine egli riprende le analisi già note contenute in *Die geistesgeschichtliche Lage* inserendole all'interno del suo sistema costituzionale. Alla luce di quanto detto sulla forma politica, il parlamentarismo non rappresenta in senso proprio una forma specifica, ma piuttosto un compromesso tra princìpi diversi:

> «adopera costruzioni monarchiche per rafforzare l'Esecutivo, cioè il governo, e per controbilanciare il parlamento; impiega l'idea aristocratica di un corpo rappresentativo, in taluni Paesi anche quella del sistema bicamerale; utilizza concezioni democratiche del potere decisionale del popolo non rappresentato, ma direttamente votante, soprattutto per demandargli in un conflitto fra parlamento e governo la decisione del conflitto, ragione per cui di fronte al parlamento e al governo appare come il terzo in più alto grado e come il reggitore della bilancia.»[52]

Questa forma compromissoria è tipica secondo Schmitt dello stato di diritto borghese e del liberalismo sottostante che vuole neutralizzare l'istanza politica. Nella monarchia costituzionale parlamentare la borghesia utilizza il legislativo contro il potere del sovrano o dell'aristocrazia e, successivamente, quando dopo il '48 ha saldamente in mano le leve del potere, si schiera dalla parte

51. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit., p. 287 (tr.it.cit., p. 378).
52. *Ivi*, p. 305 (tr.it.cit., pp. 402-403).

del sovrano ridimensionando e tenendo sotto controllo il parlamento in cui si fanno avanti le istanze popolari.

Il parlamentarismo è, secondo Schmitt, la forma di governo della borghesia liberale che attraverso un regime debole vuole tutelare la propria libertà di iniziativa economica. Ma se questa è la radice storico-sociale del regime parlamentare, Schmitt vuole mostrare che la crisi statuale del parlamentarismo è dovuta al fatto che i presupposti su cui esso si fondava si sono esauriti. I presupposti di fondo di questa forma di governo sono individuati nella *cultura* e nella *proprietà*: «La cultura è una qualità personale e perciò atta ad essere utilizzata nel sistema di una rappresentanza. Il parlamento borghese del XIX secolo è idealmente un'assemblea di uomini colti, che rappresentano la cultura e la ragione e precisamente la cultura e la ragione di tutta la nazione»[53].

La fede nella cultura risale alla fede nella ragione tipica dell'Illuminsmo ed esprime la convinzione di poter dar forma all'unità e alla volontà del popolo attraverso delle rappresentazioni ideali. La cultura può venir rappresentata in quanto appartiene alla vita comune di un popolo: quella ragione che si esprime nella discussione pubblica ha precisamente il compito di render visibile, di dar forma, di rappresentare l'unità culturale della nazione. Benché Schmitt non condivida la fede illuministica nella ragione, tuttavia ritiene che la cultura possa esser principio compatibile con l'unità statale ed anzi possa aiutarne la rappresentazione.

Diverso invece il discorso sulla proprietà. La proprietà non è un carattere comune che può essere rappresentato, è piuttosto un bene particolare e privato. Ora ciò che è particolare e privato non può esser rappresentato giacché solo qualche cosa di pubblico può essere rappresentato. Gli interessi particolari possono avere non rappresentazione ma solo rappresentanza (non *Repräsentation* ma *Stellvertretung*): «in tal modo il parlamento, accanto alle qualità di una rappresentanza nazionale, assume anche il carattere di un comitato di interessi»[54]. La rappresentanza parlamentare del regime borghese è una rappresentanza fondata su di un criterio censi-

53. *Ivi*, p. 310 (tr.it.cit., p. 410).
54. *Ivi*, p. 311 (tr.it.cit., p. 411).

tario essendo ristretta ai possessori di un certo reddito: nella concezione liberale il nesso tra censo e rappresentanza è considerato un assioma. Chi non contribuisce attivamente al benessere della nazione non può avere voce in capitolo nelle decisioni politiche[55]. Da ciò si desume come il regime parlamentare si trasformi progressivamente in un comitato di rappresentanza e tutela degli interessi della borghesia, perdendo progressivamente ogni giustificazione ideale. È singolare notare come dopo il 1848 cadano anche i tradizionali sforzi di legittimazione teorica del regime parlamentare.

Il problema nasce nel momento in cui questo regime si espande in senso democratico accogliendo la rappresentanza dei nonpossidenti: il sistema parlamentare - nella visione di democratici come Naumann, Weber, Preuss - viene utilizzato per l'integrazione di una nuova classe sociale, quella operaia, all'interno dello stato nazionale. Il parlamentarismo viene usato qui come metodo dimenticando che i suoi presupposti, cultura e proprietà, vengono meno nella realtà di questa nuova classe sociale. Inoltre il sistema palamentare viene utilizzato come metodo di selezione della nuova classe dirigente, ma in realtà questa funzione viene svolta dai partiti e con ciò sottratta alla scelta popolare.

Il parlamentarismo, venuti meno i suoi presupposti, risulta incapace di fornire un'adeguata rappresentazione dell'unità nazionale, così come di presiedere ad un efficiente funzionamento della macchina statale. Con l'ingresso del Quarto Stato sulla scena della storia, secondo Schmitt, si pongono esigenze di nuove forme di rappresentazione:

«Giacché il parlamento cessa sempre più di essere il rappresentante dell'unità politica, esso diventa un esponente degli interessi e degli umori di masse di elettori, e l'idea di una scelta della dirigenza politica non giustifica un parlamento di alcune centinaia di funzionari di partito, ma porta a cercare una guida e direzione politica sorretta direttamente dalla fiducia delle masse. Se si riesce a trovare una guida simile, è allora creata una nuove forte rappresentanza. Ma in tal caso questa è una rappresentanza contro il parlamento, la cui pretesa tradizionale di essere

55. Schmitt ricorda a questo proposito il principio *no tax without representation* affermato dalle colonie inglesi d'America nella Dichiarazione di indipendenza.

una rappresentanza verrebbe con ciò soppressa.»[56]

Accanto ai presupposti vengono meno anche i requisiti propri del sistema parlamentare ossia la *discussione* e la *pubblicità*. La discussione è il modo pacifico per risolvere i problemi e dirimere le questioni senza ricorrere alla forza e all'arbitrio, ma questo metodo è tipico della borghesia e non può esser esteso al popolo, come già aveva notato Montesquieu: il popolo per Schmitt acclama, afferma il proprio "sì" o il proprio "no"[57]. D'altra parte nemmeno il governo può discutere, esso deve decidere e agire prendendo concreti provvedimenti. Il parlamento nel pensiero borghese era il luogo intermedio della discussione razionale a metà strada tra il popolo e il governo, ma nella situazione attuale è proprio questo carattere che è stato smarrito. Il parlamento è dominato da partiti stabilmente organizzati: nessuno più convince l'altro attraverso argomentazioni razionali, ma ci si limita a giustapporre le proprie convinzioni facendo forza sulla propria forza elettorale o stipulando compromessi che hanno più il carattere del trattato commerciale che quello della mediazione razionale.

Inoltre il secondo requisito fondamentale, quello della pubblicità, è anch'esso scomparso: il parlamentarismo si fondava sulla trasparenza delle decisioni in contrapposizione agli *arcana* dell'assolutismo. Ora le decisioni non vengono più prese in pubblico, in parlamento, ma in sedi private, in ristretti comitati dei responsabili dei partiti. Rispetto ai due princìpi fondamentali dell'identità e della rappresentazione che stanno alla base dell'unità politica dello stato il parlamentarismo è dunque per Schmitt un sistema compromissorio ormai superato.

Come si è visto la *Verfassungslehre* rappresenta dunque il tentativo di sistematizzare le riflessioni che Schmitt ha condotto nel corso degli anni Dieci e Venti sul piano della dottrina dello stato. Al centro di questo sforzo sta il concetto di "unità politica" che viene identificata - almeno per quanto riguarda l'età moderna - con lo stato stesso. È lo stesso concetto che era al centro anche di

56. *Ivi*, pp. 314-315 (tr.it.cit., p. 414).
57. Che questa concezione per cui il popolo è incapace di discutere possa essere un vecchio pregiudizio aristocratico, è un dubbio che non sembra sfiorare Schmitt.

Der Begriff des Politischen che ricava da questa ulteriore opera schmittiana il suo più autentico significato[58].

Secondo Schmitt lo stato nasce da una realtà esistenziale intesa come un concreto processo storico di pacificazione di un territorio attraverso la neutralizzazione dei conflitti interni e la differenziazione rispetto al nemico esterno ad opera di un'autorità sovrana che concentra nelle proprie mani il monopolio della decisione e della forza legittima. È questo concreto processo esistenziale che "costituisce" la sostanza di un popolo e di uno stato. Questa sostanza non è perciò da intendersi come una sostanza immutabile definita da caratteri ontologici o naturali, ma è invece il prodotto di un processo storico-esistenziale. La sostanza omogenea di un popolo e di uno stato è dunque il frutto del processo di realizzazione dell'unità fondamentale, ossia di quell'unità che si costituisce come tale nel momento decisivo di differenziazione tra amici e nemici. È quest'unità fondamentale e la sua forma che rappresenta la costituzione di uno stato. Questa è dunque innanzitutto un elemento esistenziale e in secondo luogo normativo: l'unità che prende forma nella storia esprime il proprio ordine in una serie di norme. Tale costituzione non è perciò il prodotto di un contratto, ma di una decisione il cui protagonista non è l'individuo, ma il popolo.

Sulla base di questo processo costitutivo va letta la distinzione tra elemento politico ed elemento non politico della costituzione: la parte politica è appunto la parte che esprime l'unità politica fondamentale nata da questo processo storico di differenziazione, le scelte materiali che caratterizzano un popolo in quanto tale. Sono queste scelte che in qualche modo incarnano l'idea, lo spirito di un popolo, il suo nucleo di "verità" storiche rispetto al quale esso non può essere neutrale.

58. Seguiamo qui il tentativo di lettura unitaria sistematica proposto da E.W. Böckenförde, *Der Begriff des Politischen*, cit., che ci pare particolarmente utile - nonostante alcuni aspetti problematici - ai fini della nostra analisi. Sui problemi di una lettura unitaria delle due opere schmittiane, si vedano le osservazioni di E. Castrucci, *Le forme della costituzione politica. Appunti per una lettura della Verfassungslehre di Carl Schmitt*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto". 63(1986), pp.196-235, in particolare pp. 232 ss. Mi pare che le osservazioni di Castrucci possano trovare risposta, almeno in parte, nel saggio di Böckenförde.

Questa presenza nella "costituzione" di un popolo e di uno stato di un'idea, di uno spirito, di alcune decisioni fondamentali, quali innanzitutto la decisione di esistere come popolo e successivamente la decisione attorno alla forma della propria esistenza, rappresenta il primo nucleo tematico rilevante ai fini della teologia politica schmittiana.

Il secondo è quello, già sottolineato, dell'ineliminabile elemento di trascendenza che ogni sistema politico nasconde. Come risulta evidente dall'analisi della democrazia, ossia di quella forma di governo che dovrebbe corrispondere a una forma di pensiero puramente immanente, non è possibile "pensare" un sistema politico privo di rappresentazione, fondato sulla pura identità immanente. Proprio lo sviluppo storico e teorico della democrazia costringe a ripensare il problema della "teologicità del politico".

«DIE PFLICHT ZUM STAAT»

Il "tentativo di sistema" messo a punto da Schmitt nella *Verfassungslehre* rappresenta il momento di sintesi delle riflessioni sulla dottrina dello stato contenute negli scritti degli anni Venti. Si tratta di una elaborazione teorica da un lato profondamente radicata nell'attualità politica della Germania di Weimar, dall'altro inserita nella tradizione storica della dottrina dello stato tedesca[1]. La *Verfassungslehre* è il culmine dell'attività intellettuale di Schmitt. Concluso il periodo di Bonn, la fase del suo consolidamento e della sua affermazione scientifica, si aprono a Schmitt le porte di Berlino, il richiamo della vita politica, il desiderio - strutturalmente connesso e insito nella riflessione filosofica e giuridica sul politico - di dare corpo alle proprie teorie, di realizzare le idee e insieme di dare forma e struttura ideale al muoversi della storia e delle vicende umane.

Nella primavera del 1928 Schmitt lascia così Bonn per trasferirsi a Berlino presso la *Handelshochschule* sulla cattedra che era stata di Hugo Preuss, uno dei padri della costituzione di Weimar, su invito del direttore della scuola stessa, Moritz Julius Bonn. Dal 1928 al 1932 Schmitt vive così a strettissimo contatto con le *élites* intellettuali e politiche della capitale tedesca, conosce e stringe rapporti di amicizia con Jünger[2] e Popitz[3] e con uomini dell'en-

1. È fondamentale da questo punto di vista la ricostruzione della tradizione storica della dottrina dello stato tedesca che si trova nello scritto in onore di Hugo Preuss: cfr. C. Schmitt, *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*, Tübingen 1930, specialmente pp. 13 ss.

2. Il legame tra Schmitt e Jünger non era solo di natura intellettuale, ma anche umano. Le due rispettive famiglie erano molto legate, in particolare negli anni successivi della seconda guerra mondiale, tanto che Schmitt fa da padrino al battesimo del secondo figlio di Jünger, Alexander. Sui rapporti tra Schmitt e Jünger, si vedano innanzitutto i riferimenti contenuti nel diario di E. Jünger, *Strahlungen*, Tübingen 1949, in particolare pp. 57-58, 199-200, 265, 289, 408, 454-455, 465, 483, 613; tr.it. *Diario 1941-45*, a cura di H. Fürst, Milano 1983 (3a ed.); e poi H. Mühleisen, *Die Beziehungen zwischen Carl Schmitt und Ernst Jünger (zugleich ein Dokument ihrer Freundschaft). - Ein Versuch*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussel 1988, pp. 108-118.

3. Sul rapporto tra Schmitt e Popitz si veda in particolare L.A. Bentin,

tourage di Schleicher e von Papen, cancellieri del *Reich* negli ultimi turbinosi anni prima di Hitler. Le idee di Schmitt divengono oggetto di intervento politico, di polemica giornalistica, il suo nome cresce di giorno in giorno in rinomanza fino a toccare il massimo della notorietà in occasione del processo che vede contrapposti il *Reich* e la Prussia: Schmitt assieme a Jacobi e Bilfinger difende il *Reich*, Giese, A. Brecht, Anschütz, Nawiasky, Peters, Heller difendono la Prussia.

Non rientra nello scopo di questo lavoro analizzare le vicende storiche di quegli anni e il ruolo di Schmitt in quei drammatici frangenti[4]: anche in questo periodo decisivo vorremmo cercare di ricostruire il nocciolo teoretico del pensiero schmittiano attraverso la lente della "teologia politica".

1. *Lo stato totale*

Il tema che ritorna in modo quasi ossessivo negli scritti di questo periodo è il tema dello stato e della sua unità. La *Verfassungslehre* ha indicato le coordinate di fondo dell'assetto statale e si è conclusa con un ulteriore giudizio negativo sullo stato di di-

Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland, München 1972, ed anche J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp.113-114. Tra Popitz e Schmitt, così come tra le rispettive famiglie, vi era un legame di amicizia destinato a durare - nonostante un certo raffreddamento in seguito all'antisemitismo che Schmitt assumerà negli anni del nazismo - fino alla tragica fine di Popitz. Così viene descritto Schmitt dalla figlia di Popitz nel 1946: «Mio padre considerava Carl Schmitt come un uomo che, essendo privo nel profondo di istinto politico, voleva porsi sempre da esterno di fronte alle questioni politiche reali, e come un uomo che, in ogni caso, rifiutava il sistema di allora innanzitutto per motivi morali. Nella casa di Carl Schmitt si parlava apertamente di ogni questione politica ed egli si pronunciava molto chiaramente sulla necessità di un cambiamento, anche se, per la sua natura, non sapeva vedere nessuna via concreta per realizzarlo. Dopo l'arresto di mio padre, il prof. Schmitt si mostrò un autentico amico nonostante il pericolo che correva. Aiutò mio padre regolarmente con generi alimentari e mi aiutò in tutte le difficoltà di casa» (citato in L.A Bentin, *Johannes Popitz*, cit., p. 128). Sulle diversità di opinione tra Schmitt e Popitz, cfr. *ivi*, pp. 129-143.

4. Su questo si vedano G. Schwab, *The Challenge*, tr.it.cit., pp. 118-147; H. Muth, *Carl Schmitt*, cit.; J.W. Bendersky, *Carl Schmitt in the summer of 1932: a reexamination*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 39-53; Id., *Carl Schmitt*, cit., pp. 107-191; E.R. Huber, *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio oppositorum*, cit., pp. 33-50.

ritto borghese. L'assetto costituzionale borghese fondato sul liberalismo e impregnato di positivismo funzionalistico e di legalismo non è in grado di garantire la sopravvivenza dell'unità politica nel secolo XX. Il progetto del costituzionalismo borghese, una volta sconfitta la monarchia assoluta, consisteva nel tentativo di integrare attraverso il regime parlamentare le masse popolari, incanalando all'interno dello stato la società che gli si contrapponeva. Ma anziché l'integrazione della società nello stato è avvenuto il fenomeno opposto ossia l'integrazione dello stato nella società, l'assorbimento e il conseguente dissolvimento dello stato nella realtà sociale.

Nell'Europa del '900 lo stato finisce per essere «l'autoorganizzazione della società»[5], e questo in seguito principalmente a due fenomeni: la trasformazione dei partiti e la policrazia economica, termine quest'ultimo che Schmitt riprende da Popitz. In primo luogo Schmitt sottolinea il mutamento della realtà dei partiti che da movimenti di idee fondati sulla rivendicazione dei diritti di opinione, associazione e propaganda si sono trasformati in apparati stabili dotati di potere sociale ed economico, organizzati con funzionari, burocrazie e schiere di armati. Dimentichi del proprio essere "parte" «racchiudono interamente i loro uomini fin dalla giovinezza ed aspirano alla totalità»[6]: «ogni gruppo di potere sociale organizzato - dalla società di canto e dal *club* sportivo all'autodifesa armata - per quanto possibile cerca di realizzare la totalità in se stessa e per se stessa»[7].

Se dunque ogni partito pretende di essere il tutto - e dunque si pone sul piano proprio dello stato che è quello della "totalità" - si può comprendere come lo stato dominato dai partiti, il *Parteienstaat*, non possa che essere uno stato lacerato, dominato dai conflitti irriducibili. Nella visione teorica del parlamentarismo, il parlamento doveva essere il luogo principe della composizione delle diverse opinioni in un'unità superiore, il luogo della formazione della volontà collettiva. Ma ciò presupponeva che il

5. Cfr. C. Schmitt, *Hugo Preuss*, cit., p. 20; e Id., *Der Hüter der Verfassung*, Tübingen 1931, Berlin 1969 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione), p. 77; tr.it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1981, p. 123.

6. C. Schmitt, *Der Hüter*, p. 84 (tr.it.cit., p. 131).

7. *Ibidem*.

luogo istituzionale fosse il luogo del superamento del particolarismo sociale, dell'egoismo corporativo. Ora invece nessuna forza politica è disposta ad abbandonare il proprio punto di vista e «al posto di una volontà statale si forma un sommatoria - strabica da ogni lato - di punti di vista e di interessi particolari»[8]. Le stesse coalizioni tra i partiti non costituiscono il raggiungimento di un punto di vista superiore, ma solo un labile compromesso di potere. Lo scopo dei partiti non è più quello di concorrere alla formazione di una *decisione* politica statuale, concepita come superiore alla propria parzialità, ma quello di volersi sostituire come soggetto "totale" allo stato stesso o, nell'impossibilità di farlo, di garantire, nell'attesa, la propria sopravvivenza. Da un lato lo stato viene così occupato dalla forze politiche, fino a giungere ad un'identificazione tra società e stato, dall'altro lo stato come momento di unità fondamentale e decisione viene dissolto. È in questo contesto che nasce nel pensiero di Schmitt l'espressione "stato totale" per definire questa identità di stato e società: un'identità che può significare o l'occupazione dello stato da parte della società (in questo caso lo "stato totale" designa un fenomeno negativo) oppure, viceversa, il controllo e il governo della totalità della società da parte dello stato, nel senso che quest'ultimo impedisce che possano sorgere al proprio interno associazioni capaci di determinare l'esistenza politica di un popolo (e in questo caso "stato totale" designa un fenomeno positivo)[9]. Il processo è dunque per Schmitt il seguente: «dallo Stato assoluto del XVII e XVIII secolo attraverso lo Stato neutrale del liberale secolo XIX allo Stato totale dell'identità di Stato e società»[10]. Se dunque lo stato totale descrive il contemporaneo espandersi dello stato ad ogni settore della società, ciò appare dovuto all'occupazione dello stato da parte di gruppi e forze sociali con pretese di totalità: uno stato

8. *Ivi*, p. 88 (tr.it.cit., p. 137).

9. Secondo Bentin il termine "stato totale" è stato usato per la prima volta da Mussolini. La formula schmittiana deriverebbe da un parallelo con l'espressione "mobilitazione totale" di Jünger: cfr. L.A. Bentin, *Johannes Popitz*, cit., pp. 105. Per la critica di questo concetto schmittiano si veda, tra gli altri, H. Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, in "Die Justiz", 6 (1930-31), pp. 576-628; tr.it. *Chi deve essere il custode della costituzione?*, in Id., *La giustizia costituzionale*, pp. 229-291, in particolare pp. 261-272.

10. C. Schmitt, *Der Hüter*, cit., p. 79 (tr.it.cit., p. 125).

pluralistico diviene "totale" non per la sua forza, ma per la sua debolezza[11].

Questa dinamica appare confermata dal secondo elemento sopra indicato: la policrazia economica. Nell'analisi di Schmitt del mondo contemporaneo la vita economica ha assunto un ruolo dominante al punto di essere il fattore decisivo nelle associazioni umane. La realtà appare così caratterizzata da una molteplicità di gruppi economici che di fatto detengono il controllo non solo della vita produttiva, ma anche di quella politica, condizionando con il loro peso le forze politiche e i partiti. I partiti finiscono così per trasformarsi da movimenti di idee e opinioni in organizzazioni di interessi in gara nello strappare allo stato privilegi e concessioni. Lo svuotamento dell'identità e dell'unità dello stato si rivela così funzionale al mantenimento di questa policrazia economica. Anche a questo livello si verifica la stessa caduta della tradizionale distinzione tra stato e società e dunque tra politica ed economia. L'incidenza decisiva del fattore economico sul terreno politico non può essere ignorata: anche ammesso che lo stato possa, attraverso un regime di incompatibilità, distinguere rigidamente la rappresentanza politica da quella economica e così riuscire a restituire i partiti alla propria funzione di movimenti di idee, le masse degli elettori troverebbero nuove forme di coagulo sulla base di interessi materiali.

Se dunque una nuova neutralità del politico nei confronti dell'economia non appare proponibile pena il dissolvimento del politico stesso, né appare possibile sancire un governo diretto dell'economico sul politico che porterebbe all'estensione della lotta e della concorrenza economica sul piano politico con possibili esiti di guerra civile, l'unica strada percorribile appare quella di un rafforzamento dell'unità statale. La contraddizione in cui si trova la Germania di Weimar secondo Schmitt, è quella di essere un *Wirtschaftsstaat*, ossia uno stato dove vi è ormai compenetrazione totale tra politica ed economia, senza avere però una *Wirtschaftsverfassung*, cioè una costituzione economica.

11. Cfr. C. Schmitt, *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, p. 96 (di questo saggio esiste una traduzione italiana parziale in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 209-244) e anche Id., *Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland*, in "Europäische Revue", 9 (1933), pp. 65-70, ripubblicato in Id., *Positionen*, cit., pp. 185-190, in particolare p. 186.

Nell'epoca della policrazia economica il modello dello stato liberale neutrale nei confronti dell'economia non svolge più nemmeno il ruolo di "garante" dello sviluppo economico, ma finisce per dissolversi favorendo solo i forti.

Lo stato parlamentare ottocentesco nel regime della società di massa dominata dai grossi gruppi economici e caratterizzata dalla trasformazione dei partiti in apparati onnicomprensivi si trasforma in stato totale. Lo stato totale è lo stato della totale identificazione tra stato e società, quindi tra politica ed economia. Mentre in precedenza gli interessi sociali ed economici particolari venivano superati nell'unità politica che era il momento della totalità, ora l'identificazione tra politico e sociale fa sì che lo stato venga ingoiato dal particolarismo sociale. Non si tratta tanto di un rovesciamento della dialettica società civile-stato, in cui lo stato invece che superare e assorbire la società ne viene travolto e viene in questa dissolto, giacché in questa dialettica i due poli permangono distinti. Qui vi è invece un intreccio così profondo, un'identificazione così netta, che è impossibile separare i due poli: lo stato è ormai l'occupazione della società, la società l'occupazione dello stato. In questa identificazione la logica che prevale è quella del particolarismo, ma quando una parte riuscirà ad avere la supremazia sull'altra non si avrà lo stato totale, ma il totalitarismo[12].

Negli ultimi anni della repubblica di Weimar lo stato appariva dunque privo di identità propria, semplice preda dei partiti. Da più parti, soprattutto negli ambienti conservatori, si invocava una "depoliticizzazione" e una "neutralizzazione" dello stato, intendendo con questo una protezione dello stato dagli abusi dei partiti. La riflessione di Schmitt[13] si inserisce in questo dibattito sforzan-

12. Secondo Ernst Forsthoff «totale può essere solo un partito che si è dilatato fino a diventare movimento popolare [...] lo stato totale è una degenerazione dello stato che riposa su di un abuso» (E. Forsthoff, *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, München 1971, pp. 53 s.). In questa prospettiva l'espressione "stato totale" ha solo un'accezione negativa, che designa la debolezza dello stato. Nello stesso tempo si fa risalire la responsabilità del totalitarismo non ad una dinamica interna allo stato, ma a un processo interno ai gruppi e ai movimenti politici.

13. In particolare in *Der Hüter der Verfassung*, cit.; *Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates*, in "Mitteilungen der Industrie und Handelskammer zu Berlin", 28 (1930), pp. 471-477, ripubblicato in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 41-59; *Staatsethik und pluralistischer Staat*, cit.; *Legalität und Legitimität*, cit..

dosi di portare chiarezza concettuale attorno al concetto di "neutralità".

2. *Il concetto di neutralità*

Lo stato dei partiti è uno stato, come abbiamo visto, incapace di garantire un autentico governo della cosa pubblica, che finisce per essere subalterno non solo ai gruppi economici interni, ma anche alle potenze straniere. Perché esso possa riprendere autorità all'esterno e all'interno è necessario che si sottragga al gioco delle parti e riconquisti uno sguardo più alto capace di essere sopra le parti. È questa esigenza di un'istanza superiore imparziale che fa nascere la parola d'ordine della "depoliticizzazione". Si accusa la politica in quanto tale di aver ridotto la vita pubblica a un mercato al servizio dei gruppi di pressione e contro la politica identificata con il gioco degli interessi e lo spirito di parte si invoca un governo dei tecnici, oggettivo e neutrale[14]. Questa risposta, secondo Schmitt, si fonda su un equivoco: si chiede una depoliticizzazione, ma in realtà si intende con questo una despartitizzazione. È impensabile infatti richiedere un governo autorevole, imparziale, capace di dare unità, eliminando la politica: «la politica è inevitabile e inestirpabile»[15], non si può eliminare la politica rifugiandosi nel diritto, nell'economia o nella tecnica. E questo perché, ricorda Schmitt, la politica non è un ambito, un settore diverso dagli altri, come vorrebbe il liberalismo che appunto distingue il politico dall'economico come due regioni diverse (finendo poi per assorbire di fatto il primo nel secondo), ma è invece il grado di intensità di un'associazione o dissociazione tra gruppi di uomini. La politica è una possibilità dell'esistenza umana ed è compresa nel suo destino. Lo stato è una delle sue forme, per cui senza politica non vi sarebbe neppure stato:

«La peculiarità del politico consiste invece proprio nel fatto che ogni ambito pensabile della attività umana è per quanto possibile politico e diventa subito politico, quando i problemi ed i conflitti decisivi si spostano in questo ambito. Il politico può unirsi con ogni materia e le dà -

14. C. Schmitt, *Der Hüter*, cit., p. 109 (tr.it.cit., p. 166).
15. *Ivi*, p.111 (tr.it.cit., p.169).

se posso qui riprendere una formula usata da Eduard Spranger - appunto una "nuova svolta". Perciò è un equivoco ed una espressione ingannevole, anche se non dolosa, indicare con la parola depoliticizzazione il fatto che si possa evitare ed eliminare la scomoda responsabilità ed il rischio del politico. Tutto ciò che è in qualche modo di interesse pubblico, è in qualche modo politico, e niente che per essenza spetti allo stato, può essere seriamente depoliticizzato. La fuga dalla politica è fuga dallo stato. Dove finisca questa fuga e ove approdi la fine di questa fuga, nessuno può prevederlo; in ogni caso è certo che il risultato sarà o il tramonto politico o una nuova specie di politica.»[16]

La soluzione dei problemi non sta dunque in un indebolimento dello stato, ma al contrario in un suo rafforzamento. È proprio la debolezza dello stato la causa dei mali: solo uno stato forte può essere imparziale nel senso di saper contenere le spinte e le pressioni dei gruppi[17].

È dunque il concetto stesso di neutralità che va ripensato alla luce della crisi del modello dello stato borghese, lo stato considerato neutrale per eccellenza. Schmitt distingue una prima serie di significati che definisce "significati negativi che allontanano dalla decisione politica"[18]. Essi sono:

1. *Neutralità nel senso del non-intervento, della tolleranza passiva.* Questo concetto si afferma nell'epoca delle guerre di religione ed è alla base della concezione dello stato laico ed agnostico, indifferente nei confronti delle opinioni private in materia di religione o morale. Questa neutralità, nella storia della società borghese, si espande dal terreno religioso e culturale a quello economico. Si esprime politicamente con il non-intervento ossia con la non decisione e il non pronunciamento sulle contese tra le parti.

2. *Neutralità nel senso di strumentalità, di tecnicità dello stato.* Questo significato deriva da una concezione dello stato come pura macchina da far funzionare, semplice mezzo e strumento che può esser utilizzato da chiunque per qualsivoglia

16. *Ibidem.*
17. Cfr. C. Schmitt, *Das Problem*, cit., pp. 57-58.
18. C. Schmitt, *Der Hüter*, cit., pp.112 ss (tr.it.cit., pp .170 ss.). Sul concetto di "neutralità" con riferimento a Schmitt, si veda la voce *Neutralität* in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck, Stuttgart 1978, vol. IV, pp. 315 ss..

fine sociale. Lo stato viene qui concepito come puro apparato burocratico, capace di eseguire ordini e disposizioni, di applicare le leggi ma non di decidere.

3. *Neutralità come eguale possibilità di formazione della volontà statale*. Questo concetto si riferisce tipicamente alla vita democratica dove la formazione della volontà collettiva è affidata al suffragio universale e alla maggioranza che in esso si forma. Lo stato è neutrale nel senso che garantisce ad ogni cittadino uguale possibilità di partecipare alla direzione politica.

4. *Neutralità come parità di tutti i gruppi e le tendenze*. Questo significato sviluppa ulteriormente i precedenti chiarendo come lo stato sia indifferente nei confronti dei *contenuti* politici dei diversi gruppi concedendo a tutti in modo uguale e in misura proporzionale alla forza numerica accesso ai propri strumenti e alle proprie istituzioni (mezzi di comunicazione, scuole, università, ecc.).

È chiaro che, secondo Schmitt, questi significati di neutralità tipici della tradizione liberale non possono contribuire a rafforzare l'unità politica, ma al contrario finiscono per dissolverla. Questo tipo di neutralità nasce dalla convinzione che un sistema politico sia riducibile a un meccanismo, a un insieme di funzioni applicabili ad ogni realtà storica e sociale: dietro ad esso si legge il sogno razionalistico e poi positivistico di una totale emancipazione dai legami con la storia, la tradizione, le credenze, i legami con le viscere della terra e le profondità del cielo. Ma questo sogno di autofondatività del sistema si infrange: il sistema che pretende di giustificarsi sulla base del proprio funzionamento, può generare la propria distruzione[19].

È quanto Schmitt cercherà di dimostrare nello scritto *Legalität und Legitimität* del 1932. In questo saggio Schmitt prende in esame il modello di stato costruito su questo concetto di neutralità tipico del liberalismo. Si tratta dello "stato legislativo" ossia di quel tipo di stato fondato sulla legalità, sul dominio assoluto delle

19. È singolare il parallelo tra la critica al formalismo giuridico operata da Schmitt e la critica al formalismo logico-matematico messa a punto nel 1931 da Kurt Gödel con la pubblicazione del suo famoso saggio sulla "indecidibilità formale" di alcuni princìpi matematici: cfr. K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der 'Principia Mathematica' und verwandter Systeme*, I, in "Monatshefte für Mathematik und Physik", 38 (1931), pp. 173-198.

leggi impersonali e generali a cui ogni esercizio del potere deve essere sottomesso. Lo stato legislativo si differenzia in questo suo primato della legge da altri modelli di stato: quello giurisdizionale, incentrato sulle *decisioni giuridiche* e fondato sulla giustizia; quello governativo che ha al centro la *volontà personale*, la decisione e il comando; lo stato amministrativo che ha per modello la *disposizione concreta* orientata allo scopo. Questa distinzione tra stato legislativo e altri modelli di stato appare a Schmitt più fruttuosa della tradizionale tripartizione di monarchia, aristocrazia e democrazia: «Non che la dottrina aristotelica sia non moderna e superata; ma oggi la finzione normativistica di un sistema chiuso di legalità entra in una contrapposizione vistosa e inevitabile con la legittimità di una volontà realmente esistente e conforme al diritto: questo è oggi il contrasto decisivo»[20].

La legalità su cui si fonda lo stato legislativo e che vuole presentarsi attualmente come l'unica forma di legittimità è un principio sostanzialmente formale: è legale ciò che soddisfa a determinate forme e requisiti e procedure stabilite indipendentemente dal contenuto[21]. L'affermazione della legalità come criterio esclusivo comporta la perdita delle origini "materiali" della legge e la fine di ogni riferimento alla razionalità o alla giustizia, alla difesa o alla sicurezza. Nel sistema democratico la conformità del contenuto della legge alla giustizia e alla razionalità è *a priori* garantita dal fatto che la legge deriva dalla volontà della maggioranza della popolazione. Alle spalle della fiducia nella legalità permane la tacita convinzione che il popolo è sede della giustizia, della razionalità e della bontà.

Un tale tipo di legalità sembra essere capace di garantire una perfetta oggettività e neutralità, e tuttavia questa secondo Schmitt non può essere assoluta[22]. Una neutralità assoluta significherebbe assoluta indifferenza nei confronti di qualsiasi principio e dunque anche nei confronti di se stessa e dei propri presupposti: il che significherebbe che la legalità democratica potrebbe essere utilizzata per legittimare - qualora le regole formali fossero rispettate - la sospensione di se stessa, ossia del meto-

20. C. Schmitt, *Legalität*, cit., pp. 10-11 (tr.it.cit., pp. 214-215).

21. Schmitt cita a questo proposito Weber: «La forma oggi più corrente di legittimità è la credenza nella legalità».

22. Cfr. C. Schmitt, *Legalität*, cit., pp. 30 ss. (tr.it.cit., pp. 234 ss.).

do democratico. Ma con questo verrebbe meno al principio materiale di giustizia su cui essa si fonda: «il principio cioè dell'uguale *chance* che tutte le pensabili opinioni, orientamenti e movimenti hanno di raggiungere quella maggioranza»[23]. La maggioranza cioè, una volta giunta al potere, è vincolata al mantenimento di questo principio di uguaglianza di *chance* anche per il futuro; infatti se la maggioranza disponesse azioni discriminatrici nei confronti della minoranza, entrerebbe in contraddizione con il presupposto fondamentale dell'uguaglianza dei cittadini che sta alla base della legalità contemporanea. La neutralità della legalità dunque non può essere assoluta, ma è vincolata a presupposti che sono a loro volta diversamente fondati, ossia poggiano su una diversa legittimazione. In particolare nella legalità democratica il tacito presupposto è la sostanziale omogeneità del popolo. Se questa non ci fosse, verrebbe meno la stessa identità tra governanti e governati tipica della democrazia, e vi sarebbe una sopraffazione della maggioranza sulla minoranza.

La serrata critica di Schmitt al concetto di neutralità intesa secondo la tradizione liberale o secondo la concezione formalistica non significa però un rifiuto totale di ogni tipo di neutralità. Anzi nella situazione di frammentazione dello stato tedesco tra gli anni Venti e Trenta il problema è proprio quello di individuare una istanza politica imparziale. Ma per fondare questa imparzialità è necessario recuperare un significato positivo di neutralità che non dissolva la personalità dello stato ma al contrario le ridia vigore e autorevolezza.

Accanto ai significati negativi del concetto di neutralità, Schmitt individua in *Der Hüter der Verfassung* alcuni «significati positivi di neutralità, che conducono ad una decisione»[24], ricavati dalla prassi giuridica:

1) *Neutralità come oggettività e concretezza sulla base di una norma riconosciuta*. È ad esempio la neutralità del giudice: si tratta di una posizione di imparzialità rispetto alle parti, ma al tempo stesso capace di dare realizzazione alla legge attraverso una decisione.

23. *Ivi*, p. 32 (tr.it.cit., p. 236).
24. C. Schmitt, *Der Hüter*, cit., pp. 114-115 (tr.it.cit., p. 175).

2) *Neutralità sulla base di una cognizione di causa non egoisticamente interessata.* Questo significato di neutralità si riferisce tra gli altri alle posizioni del "perito" all'interno di un procedimento giudiziario. Anche qui si tratta di una posizione imparziale che tuttavia non significa indifferenza o non pronunciamento. Al contrario il parere del perito esprime una precisa valutazione (sia pure tecnica) della situazione.

3) *Neutralità come espressione di unità e globalità che abbraccia i raggruppamenti contrapposti e relativizza in sé le antitesi.* Questa neutralità si riferisce alla decisione politica che al di sopra delle parti fa valere l'interesse dell'unitarietà dello stato. È la decisione che neutralizza i contrasti interni riaffermando la sovranità dello stato univoco portatore della totalità.

4) Infine la *neutralità dello straniero all'estero.*

È chiaro come il significato più pregnante per le analisi di Schmitt sia il terzo ed è in questa direzione che è costruito lo sforzo teorico - ma anche politico - della sua attività di questi anni. Allo stato dei partiti dilaniato dalle fazioni contrapposte Schmitt cerca di contrapporre in questi anni un'istanza politica sottratta al gioco delle parti, capace di garantire l'unità e la solidità dello stato. Questa istanza è individuata nel Presidente del *Reich.* Schmitt non pensa - come altri - a modifiche costituzionali della *Verfassung* di Weimar[25] quanto piuttosto ad utilizzare i mezzi costituzionali a disposizione e in particolare l'articolo 48 relativo allo stato d'emergenza. Il Presidente del *Reich* resta infatti per Schmitt l'unico effettivo "custode della costituzione", là dove per costituzione si intenda non tanto l'insieme delle regole formali che reggono la vita di Weimar, ma anche la sostanza politica del popolo tedesco[26].

Lo sforzo di Schmitt, che culmina nello scritto *Legalität und*

25. Da un lato la frammentazione dei partiti è così esasperata che non vi sarebbe il consenso necessario; dall'altro per Schmitt non si tratta tanto del "motore della macchina", ma solo di una parte di esso: il motore è meglio lasciarlo stare se non si vogliono fare pericolosi esperimenti (Cfr. C. Schmitt, *Zum politischen Situation in Deutschland*, in "Der Kunstwart", 4 (1930), p. 256).

26. Il concetto di "custode della costituzione" era stato coniato da Paul Laband, uno dei maestri di Schmitt a Strasburgo: cfr. E.R. Huber, *Carl Schmitt*, cit., p.36. Sulla concezione del Presidente del *Reich* come "custode della costituzione" si veda la critica di H. Kelsen, *Wer soll der Hüter*, tr.it.cit., pp. 234-260 e 272-291. Andrè Doremus paragona questa figura del "custode della costituzione" a quella heideggeriana del "pastore dell'essere": cfr. A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 621.

Legitimität e in particolare nella seconda parte di questo, è quello di rinvenire all'interno della costituzione di Weimar gli elementi per un superamento del rigido parlamentarismo che non garantisce la sopravvivenza dello stato tedesco. Con questo intento Schmitt opera una distinzione tra la prima e la seconda parte della costituzione: la prima è improntata ad una assoluta neutralità nei confronti dei valori, e dunque ad un rigido formalismo, la seconda invece contiene delle garanzie materiali (ad esempio la protezione del matrimonio, della pratica religiosa, della proprietà privata) che di fatto contraddicono la neutralità assoluta della prima parte[27]. Ora, se si fa valere la neutralità assoluta, si è costretti a garantire uguale possibilità di accesso al potere anche a quei gruppi, come i nazionalsocialisti o i comunisti, che dal punto di vista dei contenuti sono contrari a quelle garanzie materiali previste dalla seconda parte della costituzione. Di fronte a questa situazione vi è una duplice possibilità: o si elimina l'ultima parte della costituzione o si riconosce che essa è parte integrante della sostanza politica del popolo tedesco. In questo caso, scartato l'esclusivo principio della legalità, si sarebbe costretti a riconoscere una "super-legalità costituzionale"[28] superiore alle leggi ordinarie anche costituzionali, e dunque a porre un limite all'assoluta neutralità.

In secondo luogo, la legalità parlamentare trova un ulteriore limite secondo Schmitt nella stessa prima parte della costituzione là dove accanto al legislatore ordinario che è il parlamento vengono introdotti anche dei legislatori straordinari: innanzitutto due elementi tipici della democrazia diretta, quali il referendum e l'iniziativa popolare, e in secondo luogo l'utilizzo dell'articolo 48. In questi elementi il sistema di legalità trova un limite e un correttivo.

La legalità dunque benché si presenti come forma corrente di legittimazione in realtà non può del tutto giustificarsi da sé, essa deve continuamente fare i conti con la sostanza politica che la fonda e la limita. Questa sostanza politica è la sovranità del popolo nella sua unità: l'evoluzione democratica è un processo irreversibile. Dunque la fonte della legittimazione sta nella volontà po-

27. Cfr. C. Schmitt, *Legalität*, cit., pp. 47 ss.
28. L'espressione è ripresa da Maurice Hauriou: cfr. *ivi*, p. 60.

polare. Ora se la forma tradizionale di espressione di questa volontà - ossia il regime parlamentare (tra l'altro di derivazione liberale più che democratica, per Schmitt) - è incapace di giungere alla formazione di una decisione unitaria, è urgente recuperare altre forme di espressione della volontà popolare e in particolare quella plebiscitaria.

Riemerge qui il tema della democrazia plebiscitaria che Schmitt ha sviluppato in diversi scritti già negli anni Venti arricchito da nuove motivazioni teoriche e storiche. Proviamo a riassumerle.

a) La democrazia plebiscitaria è l'espressione più autentica e originaria della volontà popolare. Si richiama alla tradizione dell'acclamazione del capo da parte del popolo in armi e quindi ha una radice squisitamente democratica priva delle successive "corruzioni" del liberalismo borghese.

b) È l'espressione immediata della volontà del popolo nella sua presenza concreta esistenziale, e dunque non distillata da mediazioni razionalistiche o monopolizzata da burocrazie e apparati dei partiti.

c) Risponde ad un'esigenza attuale delle moderne società di massa, in cui gli individui sono desiderosi di sentirsi personalmente coinvolti e al tempo stesso richiedono un'autorità forte e stabile in cui identificarsi, un'autorità imparziale capace di decidere politicamente e dunque di spoliticizzare alcuni ambiti di vita.

d) Sintetizza in sé le due direzioni del politico: dall'alto e dal basso. La democrazia plebiscitaria presuppone un'istanza che dall'alto ponga la questione e il popolo che dal basso risponda.

Vale la pena citare un passo di Schmitt che riprende alcune di queste argomentazioni:

«E tuttavia la legittimità plebiscitaria è l'unico tipo di giustificazione statuale, che oggi potrebbe essere riconosciuta valida nell'insieme. È probabile che qui trovino una spiegazione gran parte delle tendenze allo stato autoritario che oggi sono senza dubbio presenti. Queste tendenze non si possono liquidare semplicemente come nostalgia reazionaria o restauratrice. Di gran lunga più significativa è la consapevolezza che la radice ultima dello "stato totale" odierno, o più precisamente della politicizzazione totale dell'esistenza umana associata, è da ricercarsi nella

democrazia e che, come Heinz O. Ziegler afferma (*Autoritärer oder totaler Staat*, Tübingen 1932), si richiede un'autorità stabile per operare le necessarie depoliticizzazioni e per guadagnare di nuovo, fuori dallo stato totale, delle sfere e degli ambiti di vita liberi. Il motivo più forte di queste tendenze all'*auctoritas* sta, da un punto di vista della teoria costituzionale, nella situazione stessa e sorge immediatamente dal fatto che attualmente la legittimità plebiscitaria è restata l'unico sistema di legittimazione riconosciuto. Dal momento che tutti i metodi plebiscitari dipendono di fatto dalla posizione della domanda, essi presuppongono un governo che non si limita a disbrigare affari, ma possiede anche l'autorità di fare delle consultazioni plebiscitarie al momento giusto. La domanda può venir posta solo dall'alto; la risposta può venire solo dal basso. Anche qui si conferma la formula del grande costruttore costituzionale Sieyès: autorità dall'alto, consenso dal basso.»[29]

È piuttosto interessante la dinamica dello stato totale che Schmitt descrive: nello stato democratico di massa l'autorità politica si fonda sul consenso e dunque le forze politiche utilizzano ogni mezzo che la moderna tecnica mette a disposizione per influenzare le masse (stampa, radio, ecc.) e tendono ad occupare, allo stesso fine, ogni settore della vita associata (economia, cultura, sport...). Questa politicizzazione totale della vita associata è presente in modo ancor più marcato in uno stato debole, dove, in assenza di una forte unità politica superiore, le diverse parti si pongono come rappresentanti della totalità e sono dunque tese a invadere ogni possibile spazio della società. Per questo l'esigenza di una depoliticizzazione della vita, nel senso di una liberazione di alcuni spazi dall'invadenza delle forze politiche va di pari passo con la richiesta di un'autorità statale forte. Secondo Schmitt è proprio uno stato debole come quello liberale a provocare nella sua degenerazione l'occupazione della società.

La prospettiva di Schmitt è dunque quella di limitare il regime parlamentare che è visto come causa della frammentazione politica attraverso un rafforzamento del presidente del *Reich*, che, in quanto eletto direttamente dal popolo, potrebbe porsi come istanza autorevole sopra le parti assumendo più incisamente, attraverso l'articolo 48 della costituzione, il governo della situazione.

Questo primato assegnato alla democrazia plebiscitaria portava

29. *Ivi*, pp. 93-94.

Schmitt a giudicare positivamente non solo i regimi presidenziali, ma anche il modello fascista. In una recensione del 1929 al libro di Erwin von Beckerath sul fascismo[30], Schmitt interpreta il rifiuto da parte del fascismo del parlamentarismo e dell'elezionismo come un atteggiamento non antidemocratico, ma antiliberale che cerca di salvare la dignità dello stato e la sua superiorità nei confronti degli interessi economici particolaristici: «Anche la nuova legge fascista sulla rappresentanza politica del 17 maggio 1928 che dà agli aventi diritto al voto soltanto la possibilità di dire "sì" o "no" ad una lista di candidati proposta dal governo, è antidemocratica solo nel senso di quella privatizzazione liberale. In realtà essa conduce al plebiscito [...] Ma il plebiscito non è affatto antidemocratico»[31].

Lo stato fascista, così come quello bolscevico[32], rappresentano per Schmitt dei modelli politici capaci di porre lo stato come entità superiore alle forze economiche. E certo non è un caso che ciò sia riuscito in paesi non ancora pienamente industrializzati. Solo uno stato forte è in grado di realizzare una programmazione economica e non viceversa[33] e questa programmazione economica sarà certo a favore dei lavoratori e dei deboli:

«Solo uno stato debole è un servitore capitalista della proprietà privata. Ogni stato forte, se è veramente il "terzo superiore" e non si identifica semplicemente con i forti in campo economico, mostra le proprie forze

30. E. Von Beckerath, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, Berlin 1927.

31. C. Schmitt, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*, in "Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich", 53 (1929), pp. 107-113, ripubblicato in C. Schmitt, *Positionen*, cit., pp. 109-115. La citazione è a p. 111.

32. Nonostante Schmitt riconosca che lo stato bolscevico rappresenta un superamento del modello politico liberale, egli non pone però il bolscevismo sullo stesso piano del fascismo. E questo perché il socialismo sarebbe legato a un modello "monistico" di riconduzione di tutta l'umanità sotto un'unica ideologia e visione politica, eredità questa della tradizione liberal-illuminista che si pone in una prospettiva di superamento dello stato, mentre il fascismo riconosce la pluralità dei popoli e degli stati ed è deciso a difendere ed affermare l'identità nazionale del proprio paese.

33. In questo Schmitt si dichiara d'accordo con Hans Freyer: cfr. C. Schmitt, *Machtpositionen des modernen Staates*, in "Deutsches Volkstum", 15 (1933), pp.225-230, ripubblicato in C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 367-371, in particolare p. 371.

non di fronte ai deboli, ma di fronte ai forti in campo sociale ed economico. I nemici di Cesare erano gli ottimati, non il popolo; lo stato dei principi assoluti doveva affermarsi contro i ceti, non contro i contadini, e così via.»[34]

Lo stato totale proposto da Schmitt è dunque uno stato capace di decidere in campo economico e di governare i processi di partizione del prodotto sociale, capovolgendo così il modello dello stato liberale che subordina la politica all'economia e in questa subordinazione dissolve la politica stessa. In questo rovesciamento di rapporti tra politica ed economia si compie in certo modo la fuoriuscita dalla crisi dell'età moderna che era rappresentata dall'affermarsi dell'economico. L'economico - come abbiamo visto ad esempio in *Römischer Katholizismus* - è la negazione dell'ordine e della forma e dunque fino a che esso resta dominante nessuna forma è pensabile e nessun ordine si può realizzare. La subordinazione dell'economico al politico nello stato totale non è dunque semplicemente una necessità contingente, ma è, più profondamente, un momento determinante nello sforzo di uscire dalla crisi.

Nonostante le sue simpatie per il modello fascista, in questa fase Schmitt non sembra ipotizzare la realizzazione di un nuovo modello di stato attraverso un movimento politico fortemente ideologizzato. Nella sua visione sono piuttosto le istituzioni in quanto tali a doversi affermare sopra le parti, tornando a rappresentare la totalità della vita associata. Come abbiamo osservato, la prospettiva dello stato totale di Schmitt appare assai discutibile sul piano teorico, per la sua scarsa considerazione del valore e dei diritti politici del singolo, così come dei corpi sociali intermedi. In secondo luogo piuttosto irreale, oltre che discutibile, appare la descrizione della democrazia plebiscitaria, la quale appare più un modello costruito astrattamente e sulla base della polemica contro la democrazia rappresentativa, che una concreta organizzazione istituzionale storicamente realizzatasi[35].

34. C. Schmitt, *Wesen und Werden*, cit., p. 113.

35. Sul tema della democrazia plebiscitaria si veda il saggio di F. Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, pp. 63-152. A proposito della dinamica descritta, Mercadante osserva come la democrazia moderna sia caratterizzata da un processo inverso rispetto a quello individuato da Schmitt, e cioè

Benché discutibile, la visione teorica di Schmitt va tuttavia distinta dal modello totalitario nazionalsocialista: mentre in quest'ultimo è decisivo il ruolo di un movimento politico particolare che fa dello stato lo strumento per la realizzazione del proprio progetto ideologico, lo stato totale schmittiano è fondato invece, almeno fino a questo momento, sulla riaffermazione del valore dello stato come entità politica primaria, anzi esclusiva, giacché solo lo stato detiene il potere sovrano ossia la possibilità di differenziare gli amici dai nemici. In secondo luogo, mentre il totalitarismo impregna della propria ideologia ogni settore della vita associata, ma anche della vita personale, lo stato totale - almeno nelle intenzioni - nel mentre avoca a sé la decisione politica, dovrebbe aprire nuovi spazi al libero agire dei singoli e dei gruppi nei diversi ambiti della vita sociale[36]. Ma è proprio su questo punto che l'analisi di Schmitt appare assai problematica oltre che sotto il profilo teorico, anche dal punto di vista storico. Se si guarda infatti alla dinamica storica che ha caratterizzato la Germania, così come l'Italia, si può notare come l'affermazione di una forte autorità statale sia avvenuta in connessione con un movimento ideologico di parte, di tipo totalitario. In secondo luogo, a ciò non è seguita una depoliticizzazione della società, ma al contrario una politicizzazione totalitaria di essa, come mai forse nella storia era avvenuto. Non solo la vita sociale in ogni suo aspetto, ma anche la vita personale - la sfera privata che la società liberale aveva separato da quella pubblica - veniva invasa dall'organizzazione dello stato.

3. *Etica dello stato e stato pluralistico*

Dopo aver analizzato le problematiche affrontate da Schmitt negli ultimi anni della repubblica di Weimar cerchiamo di ricavarne alcune considerazioni filosofiche. A questo proposito è

non tanto da una politicizzazione del sociale, quanto piuttosto da una socializzazione del politico (cfr. *ivi*, p. 151).

36. Sulla distinzione tra stato totale e totalitarismo si veda L.A. Bentin, *Johannes Popitz*, cit., pp. 114-115. Sul totalitarismo in generale, ma con riferimenti anche a Schmitt, si vedano, tra gli altri: H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; tr.it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967; D. Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, Messina Firenze 1976.

Schmitt stesso ad offrirci in uno scritto del 1930, *Staatsethik und pluralistischer Staat*[37], la collocazione teoretica delle sue riflessioni giuridico-politiche e il loro nesso col problema della teologia politica. L'analisi muove dalla crisi dello stato e vuole giungere a riaffermare la necessità dell'unità politica. Come si vede, il punto di partenza e il punto di arrivo della ricerca sono gli stessi, solo che qui l'itinerario è filosofico e teologico-politico.

Dall'inizio del secolo si sono moltiplicate, secondo Schmitt, le voci che annunciano la crisi, quando non la morte, dello stato: teorici, giuristi, sindacalisti fanno a gara per diagnosticare la fine dello stato, quando non la auspicano direttamente e cercano di criticare la superiorità dell'unità rappresentata dallo stato rispetto a quella di altri gruppi sociali. Questo atteggiamento è sintomatico del fatto che la crisi dello stato non è solo una crisi politico-istituzionale, ma è anche una crisi etica e culturale: «La crisi dello stato è sempre anche una crisi dell'etica dello stato»[38]. L'etica dello stato è per Schmitt una costante del pensiero politico, un elemento presente non solo nella teoria di Hegel che concepisce lo stato come il soggetto dell'eticità, ma anche nel pensiero di Kant o nell'individualismo liberale, insomma in tutte quelle teorie, ad eccezione dell'anarchismo, che postulano il superamento dello stato di natura attraverso un'istanza di giudizio superiore al singolo individuo, superiore al "mio" e al "tuo". Anche una concezione individualistica, se non è anarchica, è costretta a postulare l'esistenza di un'istanza superiore che possa garantire i diritti degli individui.

L'etica dello stato si fonda sul fatto che è lo stato, e non altri, a realizzare una situazione di ordine e pace in cui gli individui possano esprimersi e le norme possano valere. Questo riconoscimento della funzione dello stato e il conseguente atteggiamento di fedeltà e lealtà nei suoi confronti costituisce l'etica dello stato. In quanto la fedeltà e la lealtà degli individui allo stato sono necessarie per una vita statale ordinata, l'etica dello stato si rivela parte integrante ed elemento costitutivo dell'unità politica. In questa prospettiva si può interpretare la frase di Schmitt: «lo stato

37. C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in "Kantstudien", 35 (1930), pp. 28-42, ripubblicato in Id., *Positionen*, cit., pp. 133-145. Le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione.

38. *Ivi*, p. 133.

è legato a norme etiche», e non in altri sensi che altrimenti contraddirebbero la sua visione dell'autonomia del politico. Lo stato non è fondato sulla pura forza e quindi non poggia solo sulla paura, ma ha bisogno della lealtà e della fedeltà, ha cioè una sua propria etica. Da questo punto di vista Schmitt non nega la dimensione etica della politica, anzi egli la vuol far emergere dall'interno della politica stessa, che come ogni attività umana non è pura esecuzione di fatti bruti, ma realizzazione di ideali. Ciò che Schmitt nega è che la morale concepita come qualche cosa di esterno alla politica possa dettare alla politica le proprie norme. Ciò sarebbe una negazione della sovranità della politica e una politicizzazione della morale. La morale che pretendesse di guidare la politica diverrebbe essa stessa forza politica e dovrebbe assumersi essa la responsabilità del politico, ossia il compito della protezione dell'esistenza e dell'instaurazione dell'ordine. Ora è chiaro che il mantenimento dell'ordine e dell'unità politica, proprio in quanto realizzazione di un'idea, non è solo una costruzione operata dalla forza. La forza non realizza nessun ordine, ma si limita a costringere e ad impedire. Per questo la politica ha bisogno di un'etica dell'unità politica, ossia di una capacità di trascendimento degli interessi particolari. Quest'etica deve dunque emergere dall'interno del politico stesso e non imporsi dall'esterno. Il punto critico del rapporto tra etica e politica nella visione di Schmitt sta, a mio parere, proprio qui: non tanto nell'affermazione della necessità di un'eticità interna al politico, ma nell'illusione che il politico sia in grado di per sé di generare un'etica. Si può ben condividere, anche se è discutibile, che l'etica non si debba imporre dall'esterno alla politica, ma debba sorgere dal suo interno assumendosi radicalmente la responsabilità del politico stesso, ma è dubbio che essa possa essere prodotta dalla politica. L'etica, come l'elemento ideale di cui la politica ha bisogno, può sorgere sul terreno della politica e qui realizzarsi, ma è generata dalla religione e dalla cultura, da un mondo ideale in qualche misura trascendente rispetto alla politica. Il politico deve attingere l'ideale da questo mondo e realizzarlo secondo le leggi proprie della concretezza. La realtà della concretezza politica è caratterizzata dal prevalere della "parte", in quanto è la "parte" che dà identità. Non si vede perciò come la politica possa produrre un *ethos* che esige il trascendimento della "parte", *ethos* necessario

alla costituzione dell'unità e di ogni ordine, giacché, come Schmitt stesso ci ricorda, solo *ab integro nascitur ordo*. A meno di non voler affermare che la politica benchè dominata dalla logica della parte contenga in sé impresso come marchio della sua provenienza, la nostalgia di un'unità ricomposta, di un ordine perduto. E questo sotto la crosta del pensiero schmittiano è senz'altro presente. Ma se la politica porta dentro di sé nascosta la nostalgia per l'unità perduta, allora *questa* è la realtà originaria della politica, benché trascendente, e la dialettica "amico-nemico" rimanda ad una fraternità precedente e in questo rimando denuncia il proprio non essere il *primum*, il fondamento, ma solo un criterio ermeneutico relativo alla storicità umana, la cui verità sta nella sua assunzione ma anche nel suo superamento. Solo così, forse, è possibile recuperare lo spazio di un'etica interna al politico stesso. E solo a partire da questa prospettiva è possibile riconoscere la caduta dell'etica dello stato come uno degli elementi della crisi contemporanea.

La situazione contemporanea è infatti caratterizzata, secondo Schmitt, dal venir meno di questa etica dello stato: lo stato non è più riconosciuto come un'istanza superiore, ma come un gruppo sociale accanto agli altri. Ciò avviene soprattutto nelle teorie pluralistiche di Cole e Laski che negano non solo lo stato come unità politica più alta, ma anche la sua pretesa etica di essere diverso o superiore rispetto agli altri gruppi. Negando la superiorità dello stato, l'individuo si trova inserito in una pluralità di gruppi (famiglia, chiesa, partito...), ognuno dei quali ha un suo *ethos* e richiede una serie di doveri e di lealtà. Ma in questo quadro di relativizzazione assoluta in cui nessun gruppo può pretendere il primato, manca una precisa gerarchia di doveri. Questa "babele" di lealtà e doveri che si intrecciano e si contraddicono a vicenda è alla base della dissoluzione dell'etica civile.

Ma Schmitt non si limita a denunciare ancora una volta questi atteggiamenti, vuole ricercarne i presupposti empirici e culturali e condurre la sua critica contro questi o meglio - come vedremo - vuole dimostrare che da questi presupposti non si possono trarre quelle determinate conseguenze.

Innanzitutto vediamo i presupposti empirici. I pluralisti si richiamano alla realtà storica degli stati moderni in cui questo processo di relativizzazione dell'autorità statale è di fatto avvenuto.

Lo stato non appare più come un'istanza superiore, ma come un «semplice prodotto del conflitto dei gruppi sociali»[39], una realtà priva di identità, neutra, agnostica, indifferente nei confronti delle opinioni contrapposte, incapace di governare le diverse forze religiose, politiche, economiche. Il richiamo alla realtà empirica, concreta, non lascia certo indifferente Schmitt per il quale l'intera teoria politica - ma non solo questa - è legata ad una concreta situazione storico-esistenziale. Il richiamo alla realtà concreta con riferimento allo stato è dunque per lui senz'altro un argomento filosofico e morale. Il valore dello stato non può essere un valore astratto essendo legato alla sua capacità storica di costituire e mantenere un ordine concreto, una situazione di normalità. Venendo meno la sua efficacia pratica, la sua capacità di "realizzare il diritto" per esprimersi nei termini usati nel 1914 in *Der Wert des Staates*, entra in discussione la sua stessa realtà. Schmitt dunque non nega l'effettualità della realtà empirica e la concreta fattuale crisi dello stato. Nega però che in *questa* realtà empirica le concezioni pluralistiche possano realizzare le finalità che si prefiggono. In particolare le concezioni pluralistiche con la loro relativizzazione dello stato sembrano voler difendere, contro l'etica dello stato, l'etica dell'individuo. In realtà, nella dissoluzione dello stato l'individuo si trova, come abbiamo visto, precipitato in una babele di doveri e di lealtà, posti sullo stesso piano, per cui egli nella decisione è solo. Ma questa solitudine non è mai assoluta essendo egli sempre inserito in una situazione sociale e in una pluralità di gruppi, per cui o egli è capace di mantenersi in equilibrio tra gruppi diversi (ma così facendo nega proprio la realtà pluralistica che a questi teorici preme affermare, e, nella decisione sulle questioni sociali, può appellarsi solo alla propria umanità, dunque a un concetto monistico e universalistico che è la negazione del pluralismo), oppure - come per lo più avviene per gli individui della società di massa - sarà il suo gruppo sociale a scegliere per lui, ma così facendo si sarà semplicemente sostituita la sovranità di un gruppo sociale alla sovranità dello stato senza aumentare, anzi diminuendo, la libertà individuale. Da questa analisi emerge ancora una volta come di fatto Schmitt finisca per accettare a livello politico la dicotomizzazione illuministi-

39. *Ivi*, p. 136.

ca individuo-stato che contrappone queste due realtà l'una all'altra senza porre tra esse alcun intermediario. Come l'individualismo liberale finiva per dare ogni valore ideale all'individuo e per fare dello stato una pura realtà empirica, così Schmitt finisce per attribuire allo stato ogni idealità e per fare dell'individuo una pura realtà empirica. Nella contrapposizione economia-politica che corrisponde a quella individuo-stato, Schmitt si preclude la comprensione dell'intera articolazione della vita associata, che, benché subordinata sul piano storico all'associazione politica, è determinante anche per la costituzione e il mantenimento di questa. Così come manca un'adeguata tematizzazione della persona e della coscienza personale quale polo dialettico dell'unità politica.

Infine, secondo Schmitt, questi teorici pluralisti nel loro riferirsi alla realtà storica concreta assumono come interlocutore un'entità puramente astratta. Infatti assumono come riferimento polemico, come nemico da combattere un'unità dello stato che non è mai esistita: anche lo stato assoluto doveva pur sempre rispettare le istituzioni ecclesiastiche e familiari. L'errore dei pluralisti sta nel concepire il politico come una sfera accanto alle altre e dunque nel ritenere che porre questa sfera sopra le altre, finisca per subordinare ad essa ogni attività umana (religione, cultura, economia). In realtà Schmitt ribadisce come la politica non sia una sfera, ma un grado di intensità di un'associazione o dissociazione e dunque come l'unità politica - ossia lo stato - sia la sfera più alta, non perchè occupi un ambito o uno spazio materiale sopra le altre, ma perché sola è in grado di instaurare l'ordine capace di evitare la distruzione tra i diversi gruppi: «L'unità politica è la più alta unità, non perché essa detta onnipotente o perché livella tutte le altre unità, ma perché decide ed è capace di evitare che al proprio interno tutti gli altri raggruppamenti in contrasto tra loro giungano a dissociazione fino all'ostilità estrema (cioè fino alla guerra civile)»[40].

Di fronte a questa argomentazione i teorici dello stato pluralista potrebbero riconoscersi d'accordo mantenendo però ferma una obiezione: l'unità politica è fuori discussione, ma ciò che si discute è il *modo* attraverso cui si giunge a questa, giacché solo un'unità politica fondata sul consenso è accettabile, non una fon-

40. *Ivi*, p. 141.

data sulla forza. Schmitt conviene su questo punto, ma sottolinea come il problema del consenso sia divenuto complesso nella società contemporanea. Il controllo sui mezzi con cui si forma il consenso è detenuto da realtà diverse: le forze politiche ed economiche dei gruppi e lo stato. Se questi mezzi sono del tutto nelle mani dei gruppi, lo stato sarà svuotato, perché ogni gruppo costruirà un consenso su di sé, e la forza politica diverrà invisibile e irresponsabile: «La forza produce consenso, e di certo spesso un consenso razionale ed eticamente giustificato; e al contrario: il consenso produce forza e di certo spesso una forza irrazionale e - nonostante il consenso - eticamente riprovevole»[41]. Dunque anche nella prospettiva di un'autorità statale fondata sul consenso, la superiorità dell'unità statale appare a Schmitt fuori discusssione.

Dal piano empirico si passa poi a quello teoretico. Le posizioni dei pluralisti da un punto di vista filosofico si rifanno a concezioni sia del passato che del presente. Nel passato gli argomenti dei pluralisti si richiamano a quelle dei filosofi sociali della chiesa cattolica e di altre chiese che sostenevano la relatività dell'autorità statale rivendicando il potere e i diritti dell'autorità religiosa[42]. Questo richiamo, secondo Schmitt, non è però appropriato in quanto la posizione della chiesa cattolica è una posizione di tipo monistico-universalistica e quindi ben diversa nella sua impostazione da quella pluralistica. E tuttavia, occorre osservare che lo stesso Schmitt nei suoi scritti precedenti (in particolare in *Römischer Katholizismus*) aveva riconosciuto che la posizione monistico-universalistica della chiesa cattolica si è sempre accompagnata alla difesa dell'articolazione della società in corpi intermedi dotati di propri diritti.

Riguardo invece ai riferimenti contemporanei, i pluralisti si rifanno al pensiero pragmatista e in particolare a William James e alla dissoluzione che egli opera dell'unità monistica dell'universo in un *multiversum*. I teorici pluralisti, e Laski in particolare, vogliono applicare questa concezione allo stato stesso, ma anche

41. *Ivi*, p. 139.

42. Tra gli argomenti di Lasky Schmitt cita il *Kulturkampf* che vide Bismarck sconfitto, l'opera di J.N. Figgis, *Churches in the modern State* e s. Atanasio: cfr. *ivi*, p. 135. Nella Germania dell'800 era stato soprattutto Joseph von Görres, con il suo *Athanasius* del 1827, a fare di s. Atanasio il simbolo della lotta per la libertà della chiesa nei confronti dello stato.

questo tentativo per Schmitt non è corretto. Schmitt non contesta affatto le teorie di James, anzi le trova interessanti e degne di considerazione[43], ciò che egli critica è che da quelle teorie si possa trarre fondamento per giustificare la negazione dell'unità politica.

Il pluralismo da un punto di vista filosofico è per Schmitt del tutto accettabile e fondato sul piano storico; egli riconosce che è giusto «in sé e in tutte le problematiche dello spirito oggettivo». Il mondo dello spirito oggettivo, della storia è pluralistico: ci sono culture diverse così come diverse religioni, lingue, razze, sistemi giuridici. Allo stesso modo il mondo politico è pluralistico. Già questo era emerso con chiarezza in *Der Begriff des Politischen*: l'unità politica è sempre un processo di identificazione attraverso una distinzione dall'altro e dunque presuppone una pluralità di soggetti. Se nel mondo antico e medievale questa dinamica era solo a due poli (greci-barbari, liberi-schiavi, cristiani-infedeli), nel mondo moderno è invece a più poli: gli stati moderni portano con sé un universo multipolare e sono proprio loro ad affermare il pluralismo contro l'universalismo dell'impero e della chiesa cattolica. Dal punto di vista della "teologia politica" dunque il corrispondente sul piano politico della visione di James è proprio il sistema pluralistico degli stati moderni e ciò è rafforzato dall'evoluzione degli stati stessi che da monarchici, e quindi con legittimazione monistica, sono diventati democratici (sistema che si fonda per Schmitt sul riconoscimento della diversità di ogni popolo e della sua unità politica). Lo stato moderno dunque non è l'avversario ma l'incarnazione del pluralismo, un pluralismo che si afferma non solo nella storia politica, ma anche nella filosofia[44]:

43. Si veda in particolare W. James, *A pluralist universe*, New York 1907; tr.it. *Un universo pluralistico*, a cura di G. Riconda, Casale Monferrato 1973. Se si tiene presente la simpatia per il pragmatismo che fin dagli anni Dieci ci è attestata dagli scritti di Schmitt e l'influenza che Bergson, altro autore letto e stimato da Schmitt, esercitò su James, questo giudizio appare fondato.

44. Schmitt cita a questo proposito B. Jakovenko: «Come nella vita sociale il *demos* è entrato ora e per sempre in primo piano, e per questo nel mondo civilizzato non possono più esservi re che non siano servitori del popolo, così anche sul terreno della filosofia si fa avanti l'essente nella sua interezza e in tutte le sue molteplicità, cioè il *bathos* dell'esperienza come legislatore. Il tempo delle diverse schematizzazioni e degli appiattiamenti è irrevocabilmente finito»(*ivi*, p. 142). Boris Valentinovic Jakovenko (1884-1949), storico della filosofia russa e autore di *Vom Wesen des Pluralismus*, Bonn 1928, fu sostenitore dell'"intuitivi-

«Concetti universalmonistici come Dio, mondo e umanità sono concetti supremi e troneggiano alti, molto alti, sopra la pluralità della realtà concreta. Conservano la loro dignità come concetti supremi soltanto finché restano al loro posto. Al contrario essi modificano subito la loro essenza, perdono il loro senso e mancano il loro compito quando si mescolano nella baruffa della vita politica e ricevono un falso potere e una falsa vicinanza alla realtà concreta [...] Essi sono soltanto idee regolative senza potere diretto o indiretto. In ciò risiede il loro valore e la loro indispensabilità. Certo non c'è nessuna vita umana né politica senza l'idea di umanità. Ma quest'idea non costituisce nulla, in ogni caso nessuna comunità distinguibile [...] tali idee supreme possono e devono temperare e modificare. Ma non appena determinati popoli e gruppi sociali o anche uomini singoli le utilizzano per identificarsi con esse, l'idea regolativa si trasforma in un terribile strumento di ricerca umana di dominio.»[45]

Rivendicare Dio o l'umanità per sé è dunque una pretesa imperialistica che nega il diritto di esistenza dell'altro e lo vuole annientare, non lo riconosce neppure come nemico con una propria identità, non gli riconosce diritto di esistenza dichiarandolo "non-uomo".

È lo stesso che avviene in uno stato, quando singoli gruppi sociali perseguono interessi specifici in nome del tutto e si identificano con lo stato stesso: «allora il nome dello stato serve solo per l'oppressione politica e per l'esautorazione"[46]. Occorre invece riconoscere il pluralismo, consapevoli che ogni entità politica è una parte, un pezzo, un frammento del tutto ma che al tempo stesso è ciò che l'uomo può realizzare. Non falsi e astratti universalismi ma un pezzo di ordinamento concreto in cui gli uomini possono condurre in pace la loro esistenza:

«Ognuna delle molte unità politiche è ovviamente solo un pezzo di ordinamento nel tutto del mondo e dell'umanità, solo un frammento. Tuttavia è il pezzo accessibile all'azione umana e alla comunità [...] In un mondo spirituale retto dalla legge del pluralismo un pezzo di ordinamento concreto vale di più di tutte le vacue generalità di una falsa totalità. Perché è un ordinamento reale, non un'astrazione costruita e

smo critico o trascendentale", ossia di un tentativo di fondare una visione pluralistica non relativistica.

45. *Ivi*, pp. 142-143.

46. *Ivi*, p. 143.

finta, una condizione di vita normale in cui degli uomini concreti e dei gruppi sociali possono condurre la loro esistenza concreta.»[47]

Non si tratta dunque di affermare il pluralismo contro l'unità dello stato, ma di realizzare l'unità dello stato nel pluralismo dei popoli. Questo è il compito dell'agire politico. Certo costruire un'unità politica - avverte Schmitt - è molto più difficile e rischioso che fondare un'associazione economica, ma molto più grande è anche il risultato.

Queste pagine di Schmitt occupano un posto importante nell'orizzonte della sua teologia politica. Il quadro che egli ci presenta è il quadro dell'epoca moderna caratterizzata dalla secolarizzazione: le idee teologiche e metafisiche sopravvivono, ma sopravvivono kantianamente come idee regolative, non costitutive del reale in un cielo distante dalla terra. Ritroviamo qui l'orizzonte dualistico degli inizi: la distinzione tra ideale e reale è avvertita non solo come una frattura dolorosa, ma anche come una salutare fuoriuscita da pericolose commistioni.

«Non voglio arrivare al punto di collocare queste idee - scrive Schmitt - in una situazione parallela a quella dello spirito nella concezione di Max Scheler ed affermare che esse sono impotenti di fronte alla vita concreta dei popoli e dei gruppi sociali così come nella metafisica di Scheler lo spirito è impotente di fronte alla vita e agli istinti»[48]. Schmitt riconosce alle idee la funzione di "temperare" le azioni e gli ordinamenti terreni, ma non certo quella di costituire, ordinare, identificare. Le idee universali appartengono a un mondo "noumenico", mentre il mondo della storia e della politica è caratterizzato da realtà pluralistiche, particolari e relative. Richiamarsi nell'azione politica a queste idee universali non contribuisce ad avvicinare la terra al cielo, ma al contrario snatura l'essere di quelle idee e le rende strumenti politici. Le battaglie politiche condotte in nome di ideali universalistici invece che essere più miti e tolleranti conducono a conflitti ben più crudeli e nascondono una volontà di dominio totale. Chi pretende di agire nella storia in nome dell'universale, Dio o l'umanità, e di costituire, perché qui sta il punto, identità politiche a partire da

47. *Ibidem.*
48. *Ivi*, p. 142.

queste idee, nega a chi la pensa diversamente l'appartenenza a queste universalità e dunque non riconosce all'altro nessuna identità autonoma, non concede cittadinanza alla diversità.

Per questo è essenziale mantenere la distinzione tra idee e realtà, che in un certo senso ricalca la distinzione tra il piano religioso e quello politico, che abbiamo trovato in *Römischer Katholizismus*. Ma accanto alla distinzione tra idee e realtà, vi è anche l'analogia. E dunque il problema che la distinzione analogica pone è quello di mediare l'idea nella realtà, di dare ordine al reale a partire dall'assunzione della differenza. In questo senso va recuperato l'accenno di Schmitt al "valore regolativo" delle idee. Se infatti le idee, nello sforzo di dare ordine al reale, non possono essere applicate direttamente alla realtà, giacché non hanno valore costitutivo, ciò non signfica che esse siano prive di valore. L'identità politica va costruita a partire dalla storia e il richiamo a queste idee può valere come richiamo a un punto ideale a cui perennemente tendere e con cui correggere la propria posizione, riconoscendone la relatività e dunque mantenendo la consapevolezza che l'universale non si esaurisce nel nostro particolare.

La posizione che Schmitt ci presenta in questo quadro è quella del riconoscimento della secolarizzazione, di una secolarizzazione che non elimina l'orizzonte delle idee universali, ma lo distingue dal piano della realtà. Questa distinzione da un lato purifica l'ideale dalle compromissioni e dalle incrostazioni e dall'altro consegna il reale alla responsabilità dell'uomo a cui spetta di ordinarlo con le sue forze. Di nuovo la teologia politica si rivela collegata con la secolarizzazione come processo storico ed ermeneutico di rivelazione della struttura duale della realtà. Come abbiamo già notato, rispetto alla posizione di partenza Schmitt sottolinea fortemente il movimento di costituzione dell'unità politica per così dire "dal basso", piuttosto che "dall'alto" e tuttavia, nonostante questa diversa sottolineatura, le due dimensioni - "dall'alto" e "dal basso" - sono mantenute. Come nella *Verfassungslehre*, anche nella definizione del modello della democrazia plebiscitaria, l'autorità resta "dall'alto", e qui, a proposito dell'etica dello stato, le idee universali, benché collocate in una sorta di regno noumenico, sono definite «indispensabili».

PARTE QUARTA

L'IMPOSSIBILE IMMANENZA DEL POLITICO

LA POLITICA E IL NULLA

Il progetto teorico-politico di Schmitt per superare la crisi di Weimar fallisce. Il 30.1.1933 Hindenburg affida l'incarico di formare il governo a Hitler e nel volgere di pochi mesi si instaura il regime nazista. Schmitt fino all'ultimo aveva riposto le sue speranze in una soluzione autoritaria ma non di tipo estremista quale quella che il nazionalsocialismo andava realizzando, ma dopo l'avvento di Hitler al potere il suo giudizio personale muta nel giro di pochi mesi e decide di aderire al nuovo regime iscrivendosi al partito nazionalsocialista[1]. La scelta nazista di Schmitt fu una scelta in discontinuità con il suo passato, sia dal punto di vista personale, che dal punto di vista intellettuale, come risulterà dall'esame dei suoi scritti[2]. In questa decisione di Schmitt ci fu dunque una buona componente di opportunismo personale; la speranza di giocare nel nuovo regime un ruolo intellettuale e politico di rilievo, quel ruolo di "giurista della corona" che per un

1. Interessante è quanto scrive a questo proposito Ferdinand Hermens che incontrò Schmitt una settimana dopo l'incarico a Hitler e, successivamente, dopo tre mesi. Nel primo incontro, subito dopo la nomina di Hitler a cancelliere, Schmitt aveva detto di essere disposto a fare di tutto per aiutare Schleicher e i suoi amici dell'esercito che avrebbero cercato di porre fine all'avventura nazista. Tre mesi dopo la posizione di Schmitt è radicalmente cambiata: «Questi tre mesi avevano indotto ormai Schmitt a un atteggiamento del tutto diverso. È chiaro che egli era uno di quelli che, se solo è possibile, devono essere presenti, per quanto ciò possa essere in contrasto con il comportamento tenuto fino a quel momento. Il fatto interessante nel caso di Schmitt era che le tendenze di fondo che lo predestinavano fin dall'inizio alla critica della democrazia, non erano ancora decisive; se la repubblica di Weimar avesse funzionato in modo alquanto soddisfacente, egli si sarebbe posto di fronte ad essa in modo positivo, così come aveva già fatto una volta in occasione del discorso commemorativo di Hugo Preuss» (F.A. Hermens, *Begegnungen im Dritten Reich*, in "Hochland", 59[1967], pp. 337-347. La citazione è alle pp. 338-339). Su questo si veda anche G. Krauss, *Erinnerungen an Carl Schmitt - Teil 3: 1933*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussel 1988, pp. 55-69.

2. La tesi della continuità è sostenuta invece, tra gli altri, da J. Fijalkowski, *Die Wendung*, cit., e P. Schneider, *Ausnahmezustand*, cit.. Sul rapporto tra Schmitt e il nazismo si veda C. Galli, *Introduzione*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986, pp. 3-5.

attimo egli aveva rivestito nel 1932 in occasione del processo contro la Prussia. Ma in questa ambizione non c'era solo desiderio di affermazione personale, c'era anche, più profondamente, l'illusione dell'intelligenza tedesca di poter comunque guidare ogni processo storico-politico[3], un'illusione che si accompagnava a una notevole dose di superbia e ad un forte senso di superiorità nei confronti del popolo, e - nella fattispecie - nei confronti di quel fenomeno rozzo e privo di cultura che appariva essere il nazionalsocialismo[4]. In Schmitt, così come in altri intellettuali - tra tutti Martin Heidegger[5] -, vi era la volontà di mettere fine al vecchio mondo in decadenza che era il mondo liberalborghese, il mondo della cultura razionalistica e positivistica interpretato come responsabile della malattia mortale dell'Occidente, e di porsi come i profeti dell'epoca nuova. Da questo punto di vista il nazismo poteva essere un utile strumento di distruzione di quel vecchio mondo malato, una sorta di ariete da usare per abbattere l'avversario. A edificare il nuovo ci avrebbe pensato l'intelligenza tedesca che si sarebbe così servita della forza bruta, priva di cultura, del nazionalsocialismo[6]. Accadde invece il contrario: il na-

3. Sulle radici di quest'atteggiamento si veda P. Schiera, *Il laboratorio borghese*, Bologna 1987.

4. Nell'interrogatorio che Schmitt subirà come teste al processo di Norimberga, egli affermerà esplicitamente di aver tentato di dare un proprio personale significato al termine nazionalsocialismo negli anni '33-'36, in quanto egli si sentiva intellettualmente superiore al movimento politico e a Hitler stesso: cfr. J. Bendersky, *Schmitt at Nuremberg*, in "Telos", fasc. 72 (Summer 1987), pp. 91-129, in particolare p. 106.

5. In una lettera del 22 aprile 1933 Heidegger scrive a Schmitt: «Spero nella Vostra spontanea collaborazione.» (citato in J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., p. 275).

6. Sull'illusione schmittiana di poter "guidare" il nazismo, si veda quanto scrive Franz Blei: «Brüning non aveva voluto saperne della dittatura di Schmitt. I successivi tentativi che Schmitt fece con il dilettante Papen non condussero parimenti a nulla, perché Papen considerava come potere lo stato maggiore e aveva solo il generale Schleicher con sé. Troppo poco. In quel momento entrano in relazione con Schmitt due nazionalsocialisti dotati di grande intelligenza quali E. Jünger e A. Günther, con quella brillantezza di spirito che Schmitt, pieno di spirito egli stesso, aveva d'avanzo. Non aveva ancora sentito parlare Hitler, e ora lesse il suo libro. E commentò: "Dopo aver letto il libro non mi meraviglio affatto dei successi retorici di Hitler. *Mein Kampf* non contiene altro che frasi generiche, modi di dire correnti, luoghi comuni, in cui le masse possono ritrovarsi - tutti i presupposti di un successo retorico già dall'antichità." Jünger, il prudente, tacque e il più suscettibile Günther notò: "È il nostro tamburino. Non abbiamo di meglio." Così Schmitt, che era alla ricerca, trovò l'uomo che aveva

zismo si servì dell'intelligenza tedesca e la trascinò nel proprio gorgo distruttivo[7]. Risultava così vero ciò che Schmitt stesso aveva scritto nel 1930: «La storia della borghesia tedesca dimostra che il nesso [tra libera cultura borghese e costituzione statale] non è occasionale, ma essenziale, e perciò il destino dell'intelligenza e della cultura tedesca resterà legato inseparabilmente al destino della costituzione di Weimar»[8].

Nel periodo nazista si possono distinguere per Schmitt due fasi: una prima fase, che va dal 1933 al 1936, di massima adesione al regime e di massimo coinvolgimento intellettuale e politico[9] e una seconda fase, che va dal 1936 agli ultimi anni della guerra, in cui egli viene messo in secondo piano dall'apparato stesso del regime e in cui riprende le riflessioni sul problema dello stato e del diritto, in particolare in connessione con la dimensione internazionale.

1. *La presenza totale*

Negli anni che vanno del '33 al '36, gli scritti di Schmitt conoscono, a parte qualche eccezione, una forte caduta teoretica. Le analisi e riflessioni elaborate in precedenza vengono utilizzate per difendere e giustificare il regime con scarsa preoccupazione di coerenza rispetto alle posizioni passate, così come le azioni e le riforme del regime vengono utilizzate da Schmitt per mostrare la validità delle sue teorie. Le opere di questo periodo, benché non offrano molto dal punto di vista del contenuto, sono tuttavia significative per ricostruire l'itinerario del pensiero di Schmitt dal punto di vista della teologia politica.

le masse, ma che non aveva nessuna teoria dello stato. Aveva trovato l'uomo che avrebbe creato il presupposto per la realizzazione del suo teorema dello stato totale: la dittatura» (F. Blei, *Zeitgenössische Bildnisse*, Amsterdam 1940, pp. 25-26).

7. Sull'utilizzo delle teorie schmittiane da parte del regime nazista, si vedano M. Stolleis, *Carl Schmitt*, cit., pp. 141 ss.; J. Agnoli, *"Crisi" e "coscienza della crisi" nella Germania fra le due guerre*, in P. Pombeni (ed.), *Correnti ideali e forze politiche in Europa*, Bologna 1979, pp. 289-311, in particolare p. 302. Sul rapporto tra intellettuali e regime nazista, in generale, si veda H. Arendt, *The Origins*, tr.it.cit., pp. 451 ss., con un accenno a Schmitt p. 460 in nota.

8. C. Schmitt, *Hugo Preuss*, cit., p. 25.

9. In questi anni Schmitt ricopre la carica di direttore del gruppo dei docenti universitari della associazione nazionalsocialista dei giuristi tedeschi, è editore della «Deutsche Juristen Zeitung» ed è membro del consiglio di stato prussiano.

Alla fine del '33 esce *Staat, Bewegung, Volk*, lo scritto in cui Schmitt analizza, da un punto di vista costituzionale, il nazismo e la nuova realtà tedesca. Il punto di partenza dell'analisi schmittiana è la novità e dunque la discontinuità del regime nazionalsocialista rispetto alla repubblica di Weimar. Secondo Schmitt, benché la "rivoluzione nazista" sia avvenuta secondo la legalità di Weimar e sia stata una rivoluzione dall'alto e non una violenta presa di potere dal basso, essa non si fonda nella legalità di Weimar: la sua legittimità non sta nella legalità, ma nella volontà del popolo tedesco. Le elezioni del marzo 1933 hanno dato la maggioranza a Hitler il quale nella "legalità costituzionale" ha potuto varare la legge dei pieni poteri (24.3.33) con cui il governo otteneva pieni poteri nell'emanazione non solo di ordinanze, ma anche di leggi normali e addirittura di leggi di modifica della costituzione. In forza di questa possibilità di modificare la costituzione stessa, il potere di Hitler tende a configurarsi come "potere costituente": il nazismo diventa ora "creatore" di un nuovo ordinamento giuridico del popolo tedesco. Da questo punto di vista Schmitt può affermare che «la costituzione di Weimar non è più in vigore»[10] e che la legge dei pieni poteri è «una legge costituzionale provvisoria della nuova Germania»[11]. Il fondamento di questa legge costituzionale non sta tanto per Schmitt nella legalità di Weimar - anche se questa la ha permessa - quanto piuttosto nella volontà del popolo tedesco che si è espresso nelle elezioni in modo plebiscitario, non solo in quelle del novembre del '33 ma anche in quelle di marzo. È chiaro che questa interpretazione delle elezioni come un "plebiscito" nasce dalla volontà di dare una legittimazione di democrazia sostanziale al nuovo regime, rifiutando che questo possa essere fondato sulla democrazia rappresentativa borghese[12]: «Ciò che è vivo non può legittimarsi con ciò che è morto, e la forza non ha bisogno di legittimarsi con la debolez-

10. C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, p. 3; tr.it. *Stato, movimento, popolo* in *Princìpi politici del nazionalsocialismo*, a cura di D. Cantimori, Firenze 1935, p. 175.

11. *Ivi*, p. 5 (tr.it.cit., p. 178).

12. In realtà, come ha notato giustamente Hofmann, è piuttosto discutibile che le elezioni del 1933 si possano definire un "plebiscito" a favore del partito nazionalsocialista (cfr. Hofmann, *Legitimität*, cit., p. 188 nota 4).

za»[13]. Motivazione, come si vede, che non ha particolare profondità teoretica.

L'ordine di Weimar era secondo Schmitt storicamente e politicamente giunto alla fine, incapace di garantire l'unità politica del popolo tedesco e di distinguere l'amico dal nemico[14]. La repubblica di Weimar, secondo Schmitt, ha sepolto se stessa: il pluralismo dei partiti e dei gruppi economici con la loro lotta faziosa e il sistema liberalborghese estraneo alla cultura e alla tradizione tedesca hanno dissolto l'unità dello stato. Con la legge dei pieni poteri Weimar non crea qualcosa di nuovo ma seppellisce ciò che è vecchio. La legittimazione del nuovo regime sta dunque in se stesso: «Tutto il diritto pubblico dello Stato tedesco odierno posa su terreno suo proprio»[15], ossia sulla propria capacità di istituire un ordinamento politico. In nessun modo quindi si può giudicare per Schmitt la legittimità delle misure naziste sulla base della costituzione di Weimar, benché formalmente in vigore.

Si tratta, come si vede, di una dinamica politica analoga a quella che Schmitt aveva interpretato con la categoria della "dittatura sovrana", benché egli non utilizzi espressamente questa categoria. I pieni poteri di Hitler non si possono intendere come "dittatura commissaria" che trae la propria legittimazione dal mandato che essa riceve dal potere costituito, in quanto l'ordinamento costituito è decaduto. Si tratta piuttosto di una "dittatura sovrana" che si legittima come potere costituente, sulla base del nuovo ordinamento che essa va a costituire[16].

13. C. Schmitt, *Staat*, cit., p. 8 (tr.it.cit., p. 180).

14. Il nemico a cui qui si fa riferimento è definitivamente individuato nel partito comunista, «nemico mortale del popolo tedesco»(C. Schmitt, *Staat*, cit., p.4 [tr.it.cit., p. 176]).

15. *Ivi*, p. 3 (tr.it.cit., p. 175).

16. Si veda su questo la critica di E. Fraenkel, *Der Doppelstaat*, Frankfurt a.M. 1974; tr.it. *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, a cura di P.P. Portinaro, Torino 1983, pp. 22ss.. In realtà il modello della dittatura sovrana era inapplicabile al passaggio da Weimar al nazismo, e Schmitt doveva esserne perfettamente consapevole posto che egli non utilizza il termine "dittatura" per designare il potere di Hitler, ma quello di *Führertum*. La dittatura sovrana si fonda infatti non su un potere costituito, ma su di un potere costituente. Col che si presuppone che il potere costituente sia diverso da quello alla base dell'ordinamento costituito, altrimenti non si capirebbe la necessità di una "rivoluzione", cioè di una rottura dell'ordinamento stabilito. Così è almeno nel caso della Rivoluzione francese o nel modello del socialismo marxista: il Terzo Stato e, rispettivamente, il proletariato rappresentano il potere che vuole affermarsi come

È qui, in questa argomentazione contenuta nel giudizio sulla legge dei pieni poteri, che si può parlare, a mio parere, di una "responsabilità" di Schmitt nell'affermazione del regime nazista. Fino al 1933 egli aveva cercato una soluzione diversa alla crisi di Weimar, una soluzione certo discutibile, ma non di tipo totalitario, e tutto sommato una soluzione che si avvaleva degli strumenti costituzionali di Weimar; adesso invece egli teorizza il nazismo come nuovo ordine fondato sul potere costituente del popolo tedesco dichiarando la repubblica di Weimar definitivamente morta. Se si può parlare di "responsabilità" di Schmitt essa sta qui: nell'aver contribuito a "sciogliere" il nuovo regime dalla legalità costituzionale vigente affidando al movimento nazista un diritto costituente in nome del popolo tedesco. In quel momento storico la battaglia giuridica da combattere era semmai quella di vincolare, per quanto si poteva, il nuovo regime alla costituzione di Weimar. Schmitt non si è limitato ad obbedire al regime perché questo era l'autorità costituita: egli ne ha esaltato la discontinuità rispetto al passato, vanificando così i sia pur fragili strumenti dl diritto che ancora esistevano.

D'altra parte, il governo nazista nel giro di pochi mesi assume le caratteristiche tipiche della dittatura, abolendo la tradizionale separazione dei poteri. Già nella legge dei pieni poteri si ha il superamento della divisione tra legislativo ed esecutivo in quanto il governo può legiferare non solo in via ordinaria, ma anche, come ricordato, modificando la costituzione stessa. Successivamente anche il potere giudiziario viene a concentrarsi nelle mani del *Führer* in un processo che trova il suo culmine nella strage delle SA ad opera delle SS nel 1934 e nel discorso di Hitler del 13.7.1934. A commento di questi fatti Schmitt scrive l'articolo *Der Führer schützt*

costituente rispetto a quello costituito (il sovrano o la borghesia). Ma qui, nel passaggio da Weimar al nazismo, il potere costituente cui ci si appella non può essere che il popolo, e cioè lo stesso soggetto del potere costituito. Dal che si dimostra che il dichiarare decaduto il regime di Weimar era un puro e semplice giudizio politico e non la presa di coscienza storica del mutamento del soggetto del potere costituente. L'atteggiamento di Schmitt è dunque ambiguo a questo proposito: da un lato egli non definisce il potere di Hitler come dittatura sovrana, dall'altro egli utilizza una serie di argomentazioni ricavate da questo concetto per legittimare il nuovo regime. Si tratta quindi di un uso politico e strumentale delle riflessioni precedenti e non di un "esito necessario" delle premesse poste già in *Die Diktatur* (come interpretano ad esempio Fijalkowski e Schneider; *contra* invece Rumpf).

das Recht (Il *Führer* protegge il diritto), che costituisce forse il capitolo più triste della sua storia di giurista:

«In verità l'azione del *Führe*r è stata un atto di autentica giurisdizione. Essa non sottostà alla giustizia, ma è stata essa stessa giustizia suprema. Non è stata l'azione di un dittatore repubblicano, che, in uno spazio di vuoto giuridico, mentre la legge chiude gli occhi per un attimo, crei dei fatti compiuti con cui poi, sul terreno così creato dei nuovi fatti, possano di nuovo prendere il loro posto le finzioni della legalità "priva di lacune". Il potere di giudice del *Führer* scaturisce dalla stessa fonte giuridica, da cui scaturisce tutto il diritto di ogni popolo. Nella necessità suprema il diritto supremo dà prova di sé e si manifesta il grado supremo di realizzazione riparatrice di questo diritto in via giurisdizionale. Tutto il diritto sorge dal diritto di vita del popolo. Ogni legge statale, ogni sentenza giudiziaria contiene tanto diritto quanto gliene deriva da questa fonte.»[17]

L'affermazione della discontinuità tra Weimar e il Terzo *Reich* non potrebbe essere più radicale. Il nuovo regime non poggia sulla legalità precedente e nessuno dei suoi atti può essere giudicato con gli strumenti tradizionali, giacchè esso riposa direttamente sulla "sostanza" stessa del popolo tedesco. È questa la fonte della legittimità del nuovo ordinamento, ed è questa che Schmitt si preoccupa di giustificare teoricamente.

La sostanza politica, che già nella *Verfassungslehre* era stata indicata come fondamento materiale di ogni ordinamento, si colora qui di caratteri nuovi e particolari. In particolare essa viene ora caratterizzata in modo praticamente esclusivo dall'eguaglianza di stirpe, ossia dall'appartenenza al *Blut und Boden* tedesco. Questa caratterizzazione, che assume facilmente toni razzistici, è nuova rispetto agli scritti precedenti: come abbiamo visto nella *Verfassungslehre*, là dove Schmitt definiva l'identità nazionale non vi era alcun accenno alla stirpe, anzi proprio quel libro era stato dedicato da Schmitt a Fritz Eisler, ebreo[18]. Se si risale poi agli

17. C. Schmitt, *Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934*, in "Deutsche Juristen Zeitung", 39 (1934), pp. 945-950, poi in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 200-201. Su questo si vedano le osservazioni critiche di F. Neumann, *The Democratic*, tr.it.cit., pp. 289 ss. e quelle più comprensive di G. Schwab, *The Challenge*, tr.it.cit., pp. 188 ss. e di J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 212 ss..

18. Antisemita Schmitt non lo era mai stato. E infatti quando la rivista delle

scritti iniziali, la posizione di Schmitt è manifestamente critica nei confronti delle teorie razziste, come appare in *Theodor Däublers "Nordlicht"*[19].

Negli scritti successivi al 1933 l'uguaglianza di stirpe diviene invece un fattore essenziale dell'ordine politico: «Senza il principio della identità di stirpe lo stato nazionalsocialista non potrebbe esistere, e la sua vita giuridica non sarebbe pensabile; esso sarebbe ridato subito in balìa, insieme con tutte le sue istituzioni, ai suoi nemici liberali o marxisti»[20]. L'uguaglianza di stirpe è così ad un tempo fondamento dell'esistenza politica e fondazione della *pensabilità* dello stato stesso. Ciò che è importante notare è che questo principio non ha solo un valore politico, ma anche giuridico e addirittura epistemologico. Questo principio per Schmitt può servire non solo a creare un nuovo stato e un nuovo diritto, ma offre anche il criterio ermeneutico fondamentale nella crisi gene-

SS lo attacca nel 1936, lo accusa proprio di essere portatore di un antisemitismo solo culturale e non biologico, e dunque, in fin dei conti, opportunistico. C'è stato chi ha visto nell'antisemitismo di Schmitt una caduta opportunistica per difendersi dagli attacchi del regime, chi un retaggio di un vecchio antisemitismo cattolico qualitativamente diverso da quello nazista (così C. Galli nell'introduzione alla traduzione italiana degli *Scritti su Hobbes* di Schmitt), chi un'opposizione alla frattura tra religione e politica che l'ebraismo avrebbe portato con sè (così A. Doremus, *Introduction*, cit., pp. 630 ss.). Il culmine dell'antisemitismo schmittiano è l'articolo *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 41(1936), pp. 15-21, in cui Schmitt dichiara gli ebrei "nemici mortali" del popolo e dello stato tedesco. Sull'opportunismo di queste espressioni, ma al tempo stesso sulla loro gravità, si veda H. Ridder, *Ex oblivione malum. Randnoten zum deutschen Partisanprogress*, in *Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag*, Neuwied-Berlin 1968, pp.305-332, in particolare pp.319-320. Per un approfondimento del ruolo del pensiero ebraico nella cultura tedesca in polemica con questo scritto di Schmitt, si veda J. Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in T. Koch (ed.), *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Köln 1961, pp. 99-125, in particolare pp. 122 ss.
Critiche al "pensiero ebraico" da parte di Schmitt si trovano anche nell'opera certo non propagandistica *Der Leviathan*. Ciò che è più triste è che Schmitt ha mantenuto, come ha notato giustamente Galli, queste espressioni anche nella seconda edizione del suo *Leviathan*, uscita in Germania nel 1981 quando ancora era vivente.

19. «Tutto il romanticismo della dottrina razzista riposa su simili speculazioni che sono propriamente mitologiche. Le differenze razziali, che delle persone le quali amano definirsi *Realpolitiker* fanno valere con motivazioni scientifiche che pretendono di essere esatte, hanno alla base soltanto giustificazioni morali». (C. Schmitt, *Theodor Daüblers*, cit., p. 14).

20. C. Schmitt, *Staat*, cit., p. 43 (tr.it.cit., p. 127).

rale dei significati. La scienza giuridica si trova invasa da "concetti indeterminati", così generali e astratti da non significare più alcunché in modo univoco: in questa situazione l'interpretazione e l'applicazione della legge appaiono consegnate all'arbitrio assoluto. È interessante notare come queste considerazioni richiamino le riflessioni di *Gesetz und Urteil*: anche in quello scritto del 1912 il problema era quello dell'applicazione della legge e della decisione del giudice. Di fronte all'impossibilità di ricavare l'interpretazione da un mondo di significati trascendente, così come di dedurre le conclusioni attraverso un processo formalistico, il criterio di interpretazione e decisione del giudice appariva improntato a un modello "pragmatistico": la decisione del giudice doveva apparire conforme alla *normale* prassi giuridica ossia alla decisione dell'altro giudice (nel senso della "generalità" dei giudici). Ora questo richiamo alla prassi giuridica appare sostituito dal richiamo all'identità di stirpe: in entrambi i casi vi è l'attenzione alla situazione concreta e alla costruzione di una normalità, ma in *Staat, Bewegung, Volk* il presupposto unico possibile di una realizzazione della normalità è individuato nel riferimento ad un dato biologico. Lì la normalità e la verità andavano pragmaticamente costruite e quindi si trattava di una costruzione dell'intelligenza ordinatrice, qui la normalità viene semplicemente derivata dalla naturalità del sangue. L'adesione al concreto era lì uno sforzo creativo di incarnazione nella situazione storica, qui appare il frutto meccanico di un'eredità genetica:

«Noi sappiamo non soltanto per sentimento, ma in base alla più rigorosa conoscenza scientifica, che ogni diritto è il diritto di un determinato popolo. È una verità gnoseologica che è in grado di vedere bene dei fatti, di sentire bene delle dichiarazioni, di intender bene delle parole e di valutare giustamente delle impressioni di uomini e di cose soltanto colui che faccia parte della collettività creatrice del diritto in una maniera essenziale e determinata dalla stirpe, e che appartenga ad essa esistenzialmente. L'uomo sta nella realtà di questa appartenenza a un popolo e a una razza fino ai più profondi e più inconsci moti dell'animo, ed anche fino alla più piccola fibra cerebrale. Non è oggettivo chiunque vorrebbe essere tale e chiunque creda soggettivamente con buona coscienza di essersi affaticato abbastanza per esserlo. Un estraneo alla stirpe può atteggiarsi criticamente e adoperarsi sagacemente quanto

vuole, può leggere libri e scrivere libri; ma egli pensa e intende diversamente, perché egli è *fatto in un altro modo*, e rimane, in ogni ordine di idee essenziale, nelle condizioni esistenziali della sua propria natura. Questa è la realtà oggettiva della "oggettività".»[21]

Schmitt utilizza qui tutta la polemica epistemologica anti-oggettivistica tipica dell'esistenzialismo e dell'ermeneutica, ma snatura le motivazioni teoretiche di queste posizioni. Là si parla infatti di "situazione esistenziale", di "vissuto", di "precomprensione" ad indicare un impossibile sguardo neutrale dell'uomo sul mondo, ma questa "soggettività" deriva dalla condizione esistenziale, non da un dato fisico. Schmitt invece in questo passo non si richiama a un vissuto o ad una situazione esistenziale ma ad un dato biologico:

«La celebre frase del Montesquieu, che il giudice è "solo la bocca che pronuncia le parole della legge", "*la bouche, qui prononce les paroles de la loi*", nel secolo decimottavo fu per lo più intesa ancora meccanicisticamente. Per il nostro modo di sentire odierno questa frase conduce già nella sfera del vivo essere umano pieno di differenze organiche, biologiche e di razza. Noi siamo diventati oggi più sensibili; noi vediamo la diversità anche delle bocche, se posso dire così, che dicono le parole e le frasi che si pretenderebbero uguali. Noi sentiamo come esse «pronunciano» le stesse parole molto diversamente. Noi sappiamo che la stessa parola sulla bocca di diversi popoli non soltanto suona diversamente, ma significa qualche cos'altro anche nel senso e nella cosa, e che in questioni di interpretazione di una legge e del rilievo di un fatto, piccole differenze hanno alla lontana effetti sorprendenti [...] Noi cerchiamo un vincolo che sia più attendibile, più vivente e più profondo che l'ingannevole vincolo alla lettera storcibile di mille paragrafi di leggi. Dove mai potrebbe esso stare se non in noi stessi e nella nostra propria stirpe? Anche qui, davanti alla connessione inscindibile di vincolo legale, funzionario e indipendenza del giudice, tutte le questioni e le soluzioni sboccano nell'esigenza di una uguaglianza di stirpe senza la quale uno stato totale di capi non può esistere neppure un sol giorno.»[22]

Schmitt usa spesso il termine "esistenzialmente", ma mentre in altri contesti esso appare omogeneo alle tematiche della filosofia dell'esistenza, qui appare strettamente legato alla realtà della

21. *Ivi*, p. 45 (tr.it.cit., p. 230).
22. *Ivi*, p. 46 (tr.it.cit., p. 231).

stirpe. Questo richiamo getta una luce sinistra su questa parte dell'opera schmittiana, e tuttavia occorre sottolineare che la posizione di Schmitt resta, nonostante questi richiami, più articolata e complessa di quella dei sostenitori delle teorie razzistiche. Se infatti la realtà della stirpe appare segnata biologicamente, essa è però pur sempre una sintesi complessiva di vita materiale, di storia, di cultura, di cui si può far parte non solo per nascita ma anche attraverso istituti giuridici particolari, quali ad esempio il matrimonio[23].

Nella visione di Schmitt il riferimento all'identità di stirpe vuole funzionare come strumento di radicamento nella realtà, un radicamento che consenta al sistema giuridico di fondarsi, uscendo dalla autoreferenzialità del legalismo che dissolve il diritto stesso a causa della sua incapacità di distinguere il diritto dal torto, l'amico dal nemico[24]. È chiaro che far derivare la distinzione diritto-torto, amico-nemico da un puro dato biologico, vanifica di fatto tutta la costruzione teoretica schmittiana pazientemente elaborata negli anni Dieci e Venti: se l'unità politica e giuridica deriva esclusivamente - o quanto meno in ultima istanza - dall'unità della razza, come in fondo già era dichiarato nel programma nazionalsocialista del Venti[25], non si vede come mai si dovesse attendere l'affermazione del regime nazionalsocialista negli anni Trenta per riconoscerlo ed affermarlo.

Al di là degli aspetti opportunistici presenti in queste pagine il dato biologico non può essere inteso come dato fondante la nuova realtà giuridica. Il richiamo all'identità della stirpe da parte di Schmitt deve essere piuttosto interpretato sul piano della "mitologia politica". L'identità della stirpe è il "mito" in cui il popolo tedesco trova, nella crisi della cultura moderna, la propria identità

23. Ciò si vedrà più oltre nello scritto *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*. Su questo punto si vedano F. Blei, *Zeitgenössische*, cit., pp. 27 ss. e H. Hofmann, *Legitimität*, cit., pp. 196-197.

24. Su questo punto si vedano le critiche di F. Battaglia, *Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 16 (1936), pp. 419-423, in particolare p. 422.

25. Così si legge al punto 4 del programma nazionalsocialista: «Può esser cittadino dello stato solo chi sia connazionale. Può essere connazionale solo chi sia di sangue tedesco, senza riguardo alla sua religione. Nessun ebreo può quindi essere connazionale.» (*Das Parteiprogramm. Wesen, Grundsätze und Ziele der NSDAP*, a cura di A. Rosenberg, München 1941, pp. 15 ss.).

ed ha tanta più forza in quanto è un mito generato da sé, dalle viscere della propria esistenza, ed è un mito privo di contenuti estrinseci, o, per meglio dire, essa ha per contenuto solo l'affermazione dell'identità con se stessa. Pretendere di derivare dal dato biologico, dal sangue, dal patrimonio genetico e così via, un'identità giuridica e politica sarebbe puro naturalismo che Schmitt potrebbe solo propagandisticamente sbandierare ma non certo credere. E tuttavia egli coglie come questo richiamo alla stirpe possa funzionare da potente fattore di identificazione su un popolo quale quello tedesco che ha vissuto gli anni Venti, dopo la pace di Versailles, come gli anni dell'umiliazione da parte dello straniero, dell'espropriazione della propria identità politica faticosamente costruita in secoli di divisione e gustata in pochi decenni di esperienza unitaria. L'esperienza unitaria di Weimar caratterizzata dal suo forte pluralismo conflittuale non poteva, soprattutto negli ultimi anni, rispondere a questa esigenza di unità e di identità: la brutale negazione di tutto ciò che è non-tedesco, individuato come nemico, operata dal nazionalsocialismo, poteva nella situazione d'emergenza servire come formidabile collante di una amicizia che ridesse identità al popolo disorientato.

Nel momento in cui il vecchio stato non riesce più a garantire l'unità politica assumendo il monopolio del politico e neutralizzando le pretese totalizzanti delle parti, il politico riprende la sua autonomia: lo stato non è più in grado di affermare una distinzione e di renderla decisiva, chi in questa situazione è in grado di affermare una distinzione e di renderla decisiva assume il monopolio del politico. Questo è ciò che il movimento nazionalsocialista ha fatto imponendo la propria razzistica distinzione di amico-nemico e fondando dunque una *nuova* unità politica. Lo stato nazista non può essere sottomesso alla legalità di Weimar né derivare da questa perché discende invece da questa nuova distinzione dell'amico-nemico. La originarietà del politico rispetto allo stato affermata da Schmitt in *Der Begriff des Politischen*[26], si rende qui storicamente evidente.

26. Nel 1933 esce una nuova edizione di questo saggio "aggiornata" alla situazione: rispetto all'edizione del 1932 che riproduceva quella del 1927 Schmitt toglie i riferimenti a Marx e a Lukàcs, ebreo, accentuando qua e là il tema dell'identità tedesca. Su questi "aggiornamenti" si vedano le osservazioni critiche di K. Löwith, *Der okkasionelle*, tr.it.cit., pp. 142-143.

A questo processo Schmitt cerca di dare veste costituzionale in *Staat, Bewegung, Volk* descrivendo la nuova configurazione dello stato tedesco:

«L'unità politica dello Stato presente è l'*unità di tre membra: Stato, movimento, popolo* [...] La nuova costruzione statale è contrassegnata dal fatto che l'unità politica del popolo e quindi tutto l'ordinamento della sua vita pubblica si presentano ordinati in tre serie distinte. Le tre serie non stanno parallele l'una accanto all'altra, ma una di esse, cioè il movimento, che sorregge lo Stato e il popolo, penetra e conduce le due altre [...] *Ciascuna* delle tre parole: Stato, Movimento, Popolo, può essere usata *da sola* per la *totalità* dell'unità politica. Essa designa però nello stesso tempo anche un *lato particolare* e un *elemento specifico* di questa totalità. Così si può considerare lo Stato in senso stretto come la *parte politica statica*, il movimento come l'elemento *politico dinamico* e il popolo come il lato *apolitico* crescente sotto la protezione e all'ombra delle decisioni politiche.»[27]

Questa articolazione triadica supera il dualismo dello stato ottocentesco liberale (stato-società, monarchia-parlamento, pubblico-privato) il cui senso ultimo era quello di garantire i diritti individuali dall'invadenza del potere politico. Ma per realizzare questo sistema di garanzie, a cui si può far risalire la divisione dei poteri e la sovranità della legge, si è giunti ad una contrapposizione tra stato ed individuo che è stata letale per lo stato. E questo perché nella sfera "privata" dove ogni presenza dello stato era stata eliminata, si sono inserite forze, movimenti collettivi che, facendosi forza delle libertà concesse all'individuo, hanno potuto crescere e sviluppare il loro potere politico fino a diventare decisivi: «Essi divengono i portatori veri e reali delle decisioni politiche, e maneggiano gli strumenti di potenza dello Stato; ma dominano dalla sfera individuale, libera da Stato e costituzione, e non "pubblica", e sfuggono così ad ogni responsabilità e pericolo politico»[28]. Nel momento in cui lo stato concede uno spazio non-statale questo spazio cresce contro di esso fino a dissolverlo[29]: da qui l'esigenza di uno stato totale che non lasci spazi alle pretese

27. C. Schmitt, *Staat*, cit., p. 12 (tr.it.cit., pp. 184-185).
28. *Ivi*, p. 24 (tr.it.cit., p. 202).
29. Questa dialettica di dissoluzione interna dello stato, a partire dalla sfera privata, sarà descritta in modo più ampio in *Der Leviathan*.

totalizzanti delle parti. Nel nuovo regime nazista Schmitt ritiene di poter vedere possibilità di realizzare il modello dello stato totale da lui precedentemente elaborato.

Il superamento del dualismo liberale in una articolazione triadica è per Schmitt un processo tipico dello stato del XX secolo: su questa via si sono incamminati, oltre allo stato nazionalsocialista, lo stato fascista e quello bolscevico. Si tratta di una ripresa della tradizione statale tedesca di Hegel e von Stein, alla quale la dottrina liberale era sempre stata estranea. E tuttavia, pur ricollegandosi a quella tradizione, l'ordinamento attuale se ne differenzia e se ne differenzia in particolare nella concezione dello stato. Lo stato ottocentesco che corrispondeva storicamente allo stato dei funzionari, rappresentava il vertice della politica e ne deteneva il monopolio, ora invece il politico è espresso e determinato dal movimento, ossia dal partito, che, stabilendo la distinzione amico-nemico, rappresenta il momento fondativo dell'unità politica e dunque dello stato stesso: «Oggi non si può più determinare la politica partendo dallo Stato, ma bisogna che sia determinato lo Stato partendo dalla politica»[30].

L'elemento determinante e costitutivo è dunque il movimento che esprime l'unità politica del popolo, lo stato rappresenta l'organizzazione dell'amministrazione e della giustizia e il popolo il corpo economico e sociale. Affermando il primato del movimento Schmitt ritiene di aver superato così la prospettiva della visione hegeliana: con l'avvento di Hitler - afferma - "Hegel è morto" nel senso che lo stato di funzionari, "terzo superiore", è stato definitivamente superato. La burocrazia che doveva esser sopra le parti, asservita al principio della legalità di derivazione positivistica, ha finito per essere succube delle parti e del loro conflitto, rendendosi incapace di garantire un"governo" della realtà. Uno stato che sia capace di governare, di esprimere una guida (*Führung*) del paese non può dunque fondarsi sul modello della burocrazia, ma semmai deve recuperare il modello militare che è il tipico modello del comando e della direzione, un modello che l'epoca della borghesia ha voluto mettere da parte ma che invece appartiene in senso eminente alla tradizione tedesca[31].

30. *Ivi*, p. 15 (tr.it.cit., p. 189).
31. «Il popolo tedesco ha qualità militari come pochi altri popoli» afferma

La astratta neutralità della burocrazia non può dare unità al popolo tedesco, questa ha bisogno per essere attuata di un uomo capace di guidare dall'alto, di dare forma e ordine, in una parola di comandare: «La forza dello stato nazionalsocialista sta in questo, che esso è dominato e pervaso dall'idea del comando dall'alto al basso e in ogni atomo della sua esistenza»[32]. Nel concetto di *Führung* e di *Gebot* tipici del nuovo regime Schmitt ritrova realizzato uno dei suoi princìpi fondamentali: la costituzione dell'ordine dall'alto attraverso una decisione, un comando. Ritorna alla mente il verso di Däubler posto da Schmitt all'inizio del suo *Der Wert des Staates:* «Zuerst ist das Gebot, die Menschen kommen später».

Questo concetto di comando, che porta con sé importanti trasformazioni politiche quali la sostituzione degli organi elettivi con consigli scelti dal capo, l'eliminazione delle procedure di votazione a maggioranza, la soppressione della distinzione tra legislativo ed esecutivo, è per Schmitt tipico del nazismo e non derivato da altri sistemi politici[33]: il concetto di *Führung* non è identico al concetto di "soprintendenza" o di "dittatura" o di "governo centralistico-burocratico" o di "dominio":

Schmitt in *Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches: Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*, Hamburg 1934; tr. it. in *Princìpi del nazionalsocialismo*, a cura di D. Cantimori, Firenze 1935, pp. 109-171. La citazione è a p. 7 (tr.it.cit., p. 112). In questo scritto Schmitt analizza la sconfitta della tradizione militare tedesca ad opera del costituzionalismo borghese. Si tratta di un conflitto tra due tipi umani, di un'"opposizione di essenza" tra i princípi borghesi (*Bildung und Besitz*) e i princípi tedeschi (*Blut und Boden*). Per Schmitt l'egemonia della cultura borghese è stata la causa della mancata integrazione della classe operaia nel *Reich* di Bismarck e successivamente della capitolazione tedesca. La repubblica di Weimar non è stata che la prosecuzione radicale del costituzionalismo borghese e dunque la prosecuzione dello smarrimento dell'identità tedesca. La soluzione a questa crisi si è avuta con la nomina a cancelliere di Adolf Hitler, "un soldato tedesco, ma appunto, un soldato politico» (*ivi*, p. 49 [tr.it.cit., p. 171]). Nel nazionalsocialismo si è così superata la «separazione contro natura di politico e militare» (*ivi*, p. 29 [tr.it.cit., p. 148]).

32. *Ivi*, p. 32 (tr.it.cit., p. 214).

33. Si noti come Schmitt sottolinei che ogni istituto giuridico e ogni elemento politico del nuovo regime è una "creazione originale" e può essere compreso solo all'interno del nazionalsocialismo. Se si accettassero criteri esterni sarebbe possibile prescrivere allo stato nazionalsocialista ciò che deve essere e con ciò subordinarlo a un qualche modello ideale. Su questo si veda C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Rechtsstaat*, in "Juristische Wochenschrift", 63 (1934), pp. 713-718, specialmente pp. 716-717.

«Questo concetto di direzione proviene interamente dal pensiero concreto sostanziale del movimento nazionalsocialista. È sintomatico che ogni immagine fallisca affatto, e che ogni immagine calzante sia subito già più di un'immagine o di un paragone, sia appunto già direzione della cosa stessa. Il nostro concetto non ha bisogno né è capace di un'immagine che gli faccia da intermediaria o di un paragone che lo rappresenti. Esso non discende né da allegorie e rappresentazioni barocche, né da una *idée générale* cartesiana. È un concetto dell'immediato presente e di reale *presenza*. Per questa ragione esso implica anche come esigenza positiva, *una assoluta uguaglianza di stirpe tra capo e seguito*. Sulla eguaglianza di stirpe è fondato tanto il continuo e infallibile contatto tra capo e seguito quanto la loro fedeltà reciproca. Solo la uguaglianza di stirpe può impedire che il potere del capo diventi tirannia e arbitrio: solo essa è la ragione della differenza da ogni dominio di una volontà eterogenea, per quanto intelligente e vantaggiosa.»[34]

La descrizione del concetto di *Führung* è ricca di spunti epistemologici. Questo concetto non si lascia in alcun modo "rappresentare", sembra rifiutare addirittura ogni processo segnico. Rifiuta ogni "rimando" non solo nel senso di ogni derivazione, ma anche nel senso di qualche cosa che "sta per", rifiuta ogni alterità. Niente può esprimere qualche cosa della *Führung*, se lo esprime è perchè è già parte di quella, è *Führung*. È presenza talmente immediata da eliminare ogni propria denotazione, immagine. Essendo assolutamente presente, è assolutamente irrappresentabile, giacché la rappresentazione comporta sempre anche un'assenza. Questa sua assoluta presenza e identità con se stesso si accompagna alla sua assoluta immanenza: se la *Führung* è direzione politica "dall'alto", non si deve però intendere questo "alto" come trascendente, esso è totalmente presente: «La chiesa cattolica romana per il suo potere di dominio sopra i credenti ha trasformato e completato l'immagine del pastore e del gregge in un'idea teologico-dogmatica. Essenziale in questa immagine è che il pastore rimane assolutamente *trascendente* al gregge. Questo non è il nostro concetto di "direzione"»[35]. Questa differenza che Schmitt pone tra il concetto di "pastore" e quello di "*Führer*" è molto importante ai fini della teologia politica, in quanto esprime e ri-

34. C. Schmitt, *Staat*, cit., p. 42 (tr.it.cit., p. 226).
35. *Ivi*, p. 41 (tr.it.cit., p. 225).

prende la distinzione tra sfera religiosa e sfera politica, tra la mediazione istituzionale della chiesa e quella dello stato. Ma, diversamente da quanto appariva negli scritti precedenti, ora questa differenza sembra non nascondere più nessuna analogia. Il modello nazionalsocialista è il modello del compiuto trapasso della teologia politica nella mitologia politica. Non vi è più alcuna trascendenza, nemmeno nel senso dell'"ulteriorità", e quelle idee che un tempo erano poste come ideali regolativi, sono ora del tutto assenti. Proprio sulla base di questa differenza mi sembra si possa dire che *Staat, Bewegung, Volk* rappresenta il punto di massima distanza dal modello teologico-politico non solo degli anni precedenti, ma anche di quelli successivi. Con questo scritto Schmitt non vuole affatto offrire una legittimazione teologica o sacrale al regime nazista, ma vuole al contrario affermarne la più radicale immanenza[36].

La discontinuità di questa posizione rispetto alla produzione precedente appare evidente se si confronta questo scritto con la *Verfassungslehre*. Lì Schmitt aveva sostenuto che i due princìpi dell'unità politica erano l'identità e la rappresentazione e che nessuno dei due poteva essere eliminato. Anzi come abbiamo visto vi era, in un certo senso, un primato della rappresentazione in quanto lo stesso soggetto che stava alla base della forma identità, cioè il popolo, più che un concetto originario era un concetto derivato. Ora Schmitt cerca di pensare un ordinamento politico privo di rappresentazione, fondato sulla pura identità capovolgendo così l'impostazione precedente.

Abbiamo sottolineato prima come il mito della razza fosse il mito dell'assoluta identità del popolo tedesco con se stesso e della negazione di ogni alterità. Questa identità assoluta viene portata alle estreme conseguenze: l'uguaglianza di stirpe comporta l'assoluta identità tra popolo e direzione politica. La classica distinzione tra popolo e magistratura che Schmitt aveva fatto valere in precedenza[37] cade. Ma se cade la rappresentazione, cade anche il momento della forma e con esso anche quello dell'ordinamento: resta la vita concreta del popolo nel suo dinamismo, nella sua

36. Non mi sembra perciò che questo scritto si possa definire «la prestazione "teologica" di Schmitt al nazionalsocialismo» (A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 624).

37. Si veda ad esempio C. Schmitt, *Volksentscheid*, cit., pp. 31 ss..

presenza immediata fuori da ogni elemento istituzionale. Il ruolo che Schmitt assegna allo stato nel sistema nazista appare ormai decisamente secondario[38].

Il processo della teologia politica è giunto ad una svolta radicale. Non vi è più teologia politica perché ogni teologia cioè ogni rappresentazione del divino è abolita così come ogni rappresentazione dell'umano. Resta il politico nella sua purezza assoluta, nella sua assoluta presenza onnipervadente, totale: la politica è tutto, ogni altra cosa è abolita. Ma nel toglimento di ogni rappresentazione e nella purezza della politica, la posizione di Schmitt fa franare se stessa: se la politica è irrappresentabile, non solo ogni ordinamento è tolto, ma anche ogni discorso e ogni teoria politica è impossibile. In *Staat, Bewegung, Volk* Schmitt sostiene che dopo l'avvento di Hitler lo stato è morto, ma nell'assoluta autoidentità del politico è morta anche la scienza della politica.

È chiaro che gli scritti di questo periodo hanno natura prevalentemente propagandistica: in essi Schmitt utilizza grossolanamente pezzi della sua teoria per sostenere il nuovo regime, e nel farlo finisce per contraddire se stesso e le proprie posizioni precedenti. Ciò prova la natura opportunistica della sua svolta e in un certo senso l'estraneità della sua opera precedente alla cultura nazionalsocialista[39]. Tuttavia non sarebbe del tutto giusto liquidare

38. Sullo stato come "mezzo" vedi C. Schmitt, *I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista* in *Gli stati europei a partito politico unico*, a cura del Circolo giuridico di Milano, Milano 1936, pp. 37-51, specialmente p. 51. Benché Schmitt esponga nel testo di questa conferenza l'ordinamento nazista con i medesimi contenuti di *Staat, Bewegung und Volk*, il tono è più pacato e assai meno propagandistico.

39. Ci fu infatti, tra gli studiosi nazionalsocialisti, chi criticò duramente le teorie schmittiane ritenendole incompatibili con la dottrina nazista. La critica più significativa è quella di Koellreutter che prende le mosse da *Der Begriff des Politischen*. Secondo Koellreutter, la teoria dell'amico-nemico presuppone un soggetto umano che è l'individuo isolato in perpetua concorrenza con gli altri, tipico della visione liberale, come già aveva notato nella sua recensione Helmuth Kuhn. Questa posizione è antisociale e non coglie l'autentico "tipo" dell'uomo politico che non è il nemico, ma il camerata, ossia l'uomo che vive radicato nel popolo. Il concetto fondamentale del nazionalsocialismo per Koellreutter è il concetto di popolo, che è un'unità vitale biologica, fondata sul sangue e sul suolo e che è il valore politico assoluto. Per Schmitt invece il popolo è un concetto "non politico" e in questo si manifesta il carattere *a-völkisch* del suo pensiero (cfr. O. Koellreutter, *Volk und Staat in der Verfassungskrise. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, Berlin 1933; Id., *Volk und Staat in*

gli scritti nazionalsocialisti come semplici cadute occasionali di Schmitt. In essi si manifesta un momento del suo itinerario di pensiero, significativo, anche se destinato ad essere superato: il momento della radicale immanentizzazione del sistema politico. Vi è poi un altro fatto da sottolineare. In questi scritti vi è un compiacimento dello Schmitt teorico e scienziato che appare piegare le giustificazioni razionali al fine di legittimare i processi politici in corso, con un atteggiamento quasi da sofista che si vanta di poter dimostrare la fondatezza di qualsiasi argomentazione. Mi pare che in questo porre la ragione e la scienza al deliberato servizio di una causa politica riducendole a pura tecnica retorica, vi sia una inaccettabile caduta.

2. *La teoria dell'ordinamento concreto*

Ma gli scritti di questa natura non sono gli unici di questo periodo. Schmitt non ha ripudiato la sua vocazione precedente, e, in questi stessi anni, continua a pubblicare, accanto a queste opere retoriche, altre opere scientifiche che, prive di riferimento esplicito al regime nazista, hanno un andamento piano e rigoroso che sembra proseguire i toni della riflessione precedente. Tra questi il più significativo è *Über die drei Arten des rechtwissenschaftlichen Denkens* [40], in cui si riprende a livello scientifico il problema della discontinuità tra il nuovo regime e quello precedente di Weimar.

Anche in questo scritto del 1934 avvertiamo il passaggio da un'impostazione di pensiero dualistica ad una considerazione triadica. Ai tipi di pensiero giuridico che Schmitt aveva già messo in luce negli scritti precedenti e precisamente il normativismo e il decisionismo, viene qui affiancato un terzo tipo di pensiero

der Weltanschauung des Nationalsozialimus, Berlin 1935; Id., *Leviathan und totaler Staat*, in "Reichsverwaltungsblatt", 59 [1938], pp. 803-807). Le critiche di Koellreutter sono riprese anche da H. Krupa, *Carl Schmitts Theorie*, cit., pp. 12 e 40.

40. C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg 1934; tr.it. parziale *I tre tipi del pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 245-275. Su questa classificazione schmittiana, così come sul confronto tra i diversi tipi, si veda G. Zarone, *Crisi e critica dello Stato*, cit., in particolare pp. 133-192.

giuridico, quello dell'*ordinamento concreto*. Questo allargamento dell'orizzonte teorico, come si legge nella prefazione alla seconda edizione della *Politische Theologie*, è il frutto anche degli stimoli ricevuti dalla lettura di alcune teorie giuridiche francesi e italiane quali quelle di Maurice Hauriou e Santi Romano[41].

La caratterizzazione di questi tre tipi deriva dal diverso modo in cui si può intendere in modo eminente il diritto a seconda che si individui l'espressione giuridica più alta nella norma o nella decisione o nell'ordinamento. Il pensiero normativistico esprime l'esigenza di individuare delle regole oggettive sottratte all'arbitrio degli uomini e alla mutevolezza delle situazioni e della volontà, ma proprio per raggiungere questo livello di purezza e di neutralità esso deve abbandonare la realtà concreta e porre il diritto su un piano diverso rispetto a quello del dover essere contrapposto all'essere. La realtà finisce così per essere concepita o come qualche cosa da superare o come il campo di applicazione delle norme. In ogni caso ciò che avviene in essa è del tutto indifferente: «il dover essere non è mai toccato dall'essere»[42]. Questo tipo di concezione secondo Schmitt può portarci al massimo a concepire un ordine funzionalistico, ma in messuna maniera un ordinamento giuridico. Il diritto per Schmitt non è semplicemente un sistema di norme astratte dalla realtà, è anche e sempre espressione di una realtà sostanziale, della vita collettiva. Inoltre la norma, per essere significativa, e non puramente fittizia, deve pur sempre "regolare" la realtà e per questo non può essere totalmente separata da questa. La "norma" esprime la "normalità" di una situazione, esprime un tipo di comportamento che è individuato come "normale", "regolare" a partire da un concreto tipo esistente. Insomma la norma deriva da una situazione concreta e assume significato solo in riferimento ad una situazione concreta che essa regola. Da questo punto di vista dunque la norma non può essere considerata come il fondamento del diritto[43].

41. Sulla teoria dell'ordinamento concreto si veda, tra gli altri, J.H. Kaiser, *Konkretes Ordnungsdenken*, in H. Quarisch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 318-331. Sul confronto con Santi Romano si veda A. Catania, *Il diritto tra forza e consenso. Saggi sulla filosofia giuridica del Novecento*, Napoli-Roma 1987, pp. 135-177.

42. C. Schmitt, *Über die drei Arten*, cit., p. 22 (tr.it.cit., p. 257).

43. Secondo Emge, Schmitt confonde la "regola" con la "norma" offrendo un'immagine falsa del normativismo. Mentre la "regola" esprime un ritorno

Contrapposta a questa posizione vi è quella "decisionista" che individua il fondamento del diritto nell'atto di una volontà personale capace, in forza della propria decisione, di istituire un ordine, una situazione di normalità. Il punto di partenza del decisionismo è la presa d'atto dell'impotenza della norma nel venir meno della situazione normale: di fronte alla situazione d'emergenza, al caos, al disordine, alla crisi la pura norma non riesce a regolare, ha bisogno di un'autorità capace di ripristinare l'ordine in cui essa possa applicarsi: «Giuridicamente, si può rintracciare il fondamento ultimo di tutto ciò che ha validità e valore giuridico in un processo della volontà, in una decisione, che è in grado essa sola, in quanto decisione, di creare "diritto" e la cui "forza giuridica" non può essere derivata dalla forza giuridica di regole precedenti, relative alla decisione medesima»[44].

All'interno della posizione decisionista Schmitt opera poi una distinzione importante tra un decisionismo che potremmo definire "moderato" e un decisionismo puro. Il primo tipo di decisionismo, pur sottolineando come la decisione sia la fonte dell'ordinamento giuridico, tuttavia colloca questa sullo sfondo di un ordine del mondo, teologico, mitico o razionale, comunque eterno. In questa prospettiva la decisione è sì l'atto con cui la volontà è in grado di superare il caos, ma questo caos non è assoluto; per quanto grande il disordine non riesce a cancellare l'impronta dell'ordine originario garantito dall'eternità. La decisione più che creare in questo senso ripristina. Una tipica espressione di questa posizione è il decisionismo cattolico (contenuto ad esempio nel dogma dell'infallibilità papale): questo decisionismo porta con sé un riferimento implicito a un ordine creaturale, a uno stato iniziale positivo infranto dal peccato.

Questo richiamo al decisionismo cattolico non può non far

quasi meccanico dell'uguale, la "norma" esprime qualcosa di vincolante che in sé richiede una concretizzazione, e dunque non può essere concepita come puramente astratta. D'altra parte, secondo Emge, anche il parallelo "norma"-"normale" è fuorviante, in quanto il presupposto della norma non è la situazione "normale", ma il concetto di "regola" (*Richtschnur*) (Cfr. C.A. Emge, *Über den Unterschied zwischen 'tugendhaftem', 'fortschrittlichem' und 'situationsgemässem' Denken, ein Trilemma der 'praktischen Vernunft'*, Wiesbaden 1950, pp. 53-56).

44. C. Schmitt, *Über die drei Arten*, cit., p. 26 (tr.it.cit., pp. 260-261).

pensare all'impostazione di alcuni scritti giovanili, in particolare *Die Sichtbarkeit der Kirche*:

«...prima del venir meno delle concezioni antiche e cristiane riguardo all'ordine del mondo, sostituite dal nuovo pensiero scientifico naturale, il pensiero era saldamente dominato da concezioni inerenti all'ordine come presupposto della decisione [...] la decisione stessa diventava e-spressione di un ordine presupposto. Quando il giurista e teologo Tertulliano dice: "Noi siamo obbligati a qualcosa, non perché è buono, ma perché Dio ce lo comanda" (*neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit*), questa espressione suona già come decisionismo giuridico; ma a causa del concetto cristiano di Dio ancora presupposto nel pensiero di Tertulliano, manca ancora qui l'idea consapevole di un disordine totale, di un caos, che può essere tramutato in legge e ordine non per mezzo di una norma, ma solo grazie ad una semplice decisione»[45].

Accanto a questo tipo di decisionismo, vi è un secondo tipo più radicale incarnato da Hobbes. In questo secondo modello non vi è più alcun riferimento ad un ordine originario, neppure implicitamente. Originario è invece il caos, il disordine che viene trasformato in ordine in forza di una decisione pura che non si richiama a nessun ordine preesistente né storico né ideale. In questo senso la sovranità della decisione è assoluta: «La decisione sovrana è il principio assoluto, e il principio (nel senso anche di *arché*) non è altro che decisione sovrana. Quest'ultima scaturisce da un nulla normativo e da un disordine concreto»[46]. La situazione originaria, lo stato di natura, è totalmente privo di ordine, è una situazione del tutto pregiuridica e prestatuale.

L'ordine giuridico e politico sorgono dunque dalla decisione, dal «fatto *che* viene presa una decisione»[47], indipendentemente dal come questa venga presa. Nel modello di Hobbes la sovranità si fonda dunque esclusivamente sulla capacità della decisione di trasformare il disordine in un ordine in cui la sicurezza è garantita. Questo modello di decisionismo puro appare il frutto di una secolarizzazione radicale in cui ogni riferimento ad un ordine è caduto e la decisione non "ripete" più, non "restaura", ma "crea"

45. *Ivi*, p. 27 (tr.it.cit., pp. 261-262).
46. *Ivi*, p. 28 (tr.it.cit., pp. 263-264).
47. *Ivi*, p. 28 (tr.it.cit., p. 264).

dal nulla. Più che *ab integro nascitur ordo* si dovrebbe dire *ex nihilo* o *ab non integro*, ma di nuovo, con riferimento a un ordine storicamente già dato, non all'*idea* di un'ordine che, in qualche modo, non può non essere presupposta in quanto pensata e voluta[48].

Al modello normativistico e a quello decisionistico Schmitt affianca un terzo tipo di pensiero giuridico: quello dell'ordinamento concreto. In realtà, questo terzo tipo è definito solo in negativo e resta piuttosto vago in quanto esso comprende il modello aristotelico-tomista come quello hegeliano[49]. Non bisogna però associare - come nota giustamente Hofmann - l'ordine concreto di Schmitt al diritto naturale o ad una prospettiva ontologica: Schmitt sembra accettare come punto di partenza storico il disordine in cui non vi sono punti di riferimento già dati. L'ordinamento concreto è quello dunque che sorge dalla decisione sovrana, e tuttavia da una decisione non individuale, né personale, ma sovrapersonale. È su questo punto infatti che Schmitt critica il modello hobbesiano in quanto modello individualistico: lo stato hobbesiano creato dalla decisione degli individui, conserva dentro di sé questa eredità individualistica come un germe che sviluppandosi lo porterà alla dissoluzione[50]. La decisione sovrapersonale altro non è che la volontà di un popolo di abitare una terra, e di dare un ordinamento alla propria vita collettiva. L'ordinamento concreto di un popolo è dunque l'insieme non solo delle norme, ma anche della sua storia, delle sue strutture, dei suoi usi consolidati, delle parti in cui si articola la vita del suo organismo.

48. Si veda più oltre la critica che Schmitt muove al decisionismo puro di Hobbes.

49. Secondo Krockow alle spalle della teoria dell'ordinamento concreto vi è anche l'influenza della scuola storica del diritto - in particolare, di Savigny - e della teoria della *Gemeinschaft* di Tönnies (cfr. C.G. von Krockow, *Die Entscheidung*, cit., pp. 96-97).

50. Cfr. C. Schmitt, *Über die drei Arten*, cit., p. 35 (tr.it.cit., pp. 274-275). L'analisi di questa dissoluzione dello stato hobbesiano sarà trattata, come già ricordato, nell'opera *Der Leviathan*. Sul nesso assolutismo-individualismo si vedano i lavori ispirati all'opera di Schmitt: R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959; tr.it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, a cura di P. Schiera, Bologna 1972; e R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963; tr.it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes, 1600-1640*, a cura di E. Castrucci, Milano 1979.

Se dunque la decisione è autentica nella misura in cui istituisce un ordinamento concreto, anche la norma assume senso e autenticità, come abbiamo visto, solo in riferimento a una concreta normalità, ad una concreta situazione di ordine[51]. Sia la decisione che la norma trovano dunque il loro inveramento nell'ordinamento concreto: l'ordinamento di un popolo è «la manifestazione (*Sichtbarwerdung*) della sua verità interiore "in cui un popolo incontra se stesso e il Dio"»[52] L'ordinamento concreto dunque non è tanto il "fondamento" di tipo ontologico o altro da cui derivano decisione e norma, ma, pragmatisticamente, è il luogo della loro realizzazione e del loro ritrovamento di significato[53].

51. A questo proposito Schmitt riprende la sua polemica contro il positivismo giuridico, che a suo parere non costituisce un tipo di pensiero a sé stante, ma una sorta di compromesso tra decisionismo e normativismo. Il positivismo vuole attenersi ai "puri dati di fatto", isolando il dato giuridico da quello ideologico, politico, economico. Ma questo processo di isolamento, di distacco è puramente illusorio ed invece che consentire una conoscenza più adeguata, la rende impossibile: «Max Planck ha mostrato come il positivismo delle scienze naturali, nella sua tendenza verso una sicurezza incondizionata, faccia assegnamento soltanto sull'impressione dei sensi e di conseguenza non sia più in grado di distinguere le percezioni erronee ed ingannevoli dalle altre, poiché in una fisica positivistica, non vi sono inganni dei sensi. Il destino del positivismo giuridico-scientifico, interamente votato alla sicurezza e ad impedire l'arbitrio soggettivo, presenta delle analogie con questo processo. Se infatti viene meno la normalità della situazione concreta, presupposta nella norma positiva ma non osservabile in termini giuridico-positivi, di conseguenza vien meno anche ogni applicazione sicura, prevedibile e inviolabile delle norme. In tal caso cessa di esistere anche la "giustizia della positività" di cui parla Erich Jung. Senza il sistema di coordinate di un ordinamento concreto il positivismo giuridico non può distinguere né il diritto dal non-diritto, né l'obbiettività dall'arbitrio soggettivo.» (cfr. *ivi*, p. 38 [tr.it.cit., p. 274]).

52. C. Schmitt, *Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe*, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 1(1934), pp. 11-12. La citazione è a p. 12 (corsivo mio). La frase tra virgolette è una parafrasi di una frase di Hölderlin. Si noti come il termine *Sichtbarwerdung*, legato al tema della visibilità, non designi qui un processo "dall'alto" (quale l'incarnazione o la rappresentazione), ma un fatto immanente quale l'ordinamento in atto.

53. Nella sua analisi di questo scritto schmittiano, Emge, dopo aver criticato le rappresentazioni che Schmitt offre del normativismo, del decisionismo e dell'ordinamento concreto, rifiuta di contrapporre questi tre modelli di pensiero giuridico come alternativi, e sostiene che il giurista dogmatico non può prescindere da nessuno di questi tre elementi: né dalla norma, nè dalla decisione giacché nel processo giuridico qualcosa è "dato", né dall'ordinamento concreto giacché il suo pensiero riguarda oggetti sociologici. Sono caso mai i tempi storici diversi a sottolineare maggiormente un aspetto piuttosto che un altro: l'aspetto normativo quando si sottolinea di più il criterio normante rispetto al normabile; quello decisionista quando anime servili idolatrano altri uomini; l'ordinamento

È chiaro dunque che Schmitt non intende contrapporre il modello dell'ordinamento concreto a quello del decisionismo: i due modelli sono strettamente legati in successione sistematica. Non mi pare perciò che si possa parlare di una svolta nel pensiero schmittiano[54]: fin dall'inizio la preoccupazione del nostro autore è l'ordine e non si può dire che Schmitt abbia mai pensato di poter costruire sulla pura decisione un sistema giuridico. Si tratta piuttosto di una polarità sempre presente che caratterizza la dinamica del diritto stesso[55].

Questa dinamica, che abbiamo trovato presentata nei primi scritti di Schmitt e che era emersa in particolare in *Die Diktatur*, descrive il diritto come un processo di continua creazione di forme e di continuo ordinamento del reale. Per illustrare questo processo Schmitt aveva fatto riferimento alla dinamica spinoziana di *natura naturans* e *natura naturata* che si riverberava sul piano giuridico in *potere costituente* e *potere costituito*. Nessun potere costituito, come abbiamo visto, esaurisce la possibilità di nuovi ordinamenti che il potere costituente porta con sé. Mi pare che la polarità tra decisione e ordinamento possa essere compresa all'interno di questa dinamica: la decisione è l'atto con cui un popolo,

concreto quando si ha negli occhi più il normabile che il normato. Nello scritto di Schmitt egli vede insita una tendenza a una sorta di monismo spinozistico che concepisce il mondo senza un principio direttivo e che, contro ogni fondamento giuridico, fa appello alla natura: «Laissons faire un peu la nature!» (C.A. Emge, *Über den Unterschied...*, cit., p. 56). Sulla teoria dell'ordinamento concreto si veda anche E. Fraenkel, *Der Doppelstaat*, tr.it.cit., pp. 181 ss.

54. Cfr. H. Hofmann, *Legitimität*, cit., pp. 180-181. La tesi della "conversione" di Schmitt dal decisionismo all'ordinamento concreto è sostenuta invece da K. Löwith, *Der okkasionelle*, cit., che vede in questo passaggio la chiara testimonianza della struttura occasionalistica del pensiero schmittiano. Analogo giudizio si ritrova, come abbiamo visto, nell'analisi di Krockow, che individua un identico mutamento di prospettiva negli anni Trenta in Heidegger e in Jünger, gli altri due esponenti, oltre Schmitt, del "decisionismo". Secondo Krockow, mentre il decisionismo rappresentava il primato del futuro - ossia dell'ordine da costituirsi, la teoria dell'ordinamento concreto rappresenta il primato del passato - ossia dell'ordine costituito (cfr. *ivi*, pp. 97-98). In una delle prime recensioni a *Über die drei Arten*, anche Georg Dahm - da un punto di vista assai diverso - aveva rilevato criticamente come vi fosse il rischio che la teoria dell'*Ordnungsdenken* si trasformasse in una teoria dello *Status-quo-Denken*, costituendo un ostacolo per ogni rivoluzione spirituale del popolo (cfr. G. Dahm, *Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 95 [1935], pp. 181-188, in particolare p. 186).

55. Cfr. su questo H. Hofmann, *Legitimität*, cit., pp. 136-137.

ossia un potere costituente, sceglie la forma della propria esistenza concreta, ossia dà vita al proprio ordinamento. Da questo punto di vista l'ordinamento altro non è che l'oggettivazione della decisione stessa alla quale rimanda come suo fondamento, così come la decisione rimanda all'ordinamento concreto quanto alla propria efficacia. Nessun ordinamento concreto, benché espressivo della volontà e della storia di un popolo, ne esaurisce la sostanza: nuove situazioni storiche impongono nuove scelte e nuovi ordinamenti, mettendo in luce la relatività dell'ordine costituito ed esigendo nuove oggettivazioni, dunque nuove decisioni. Ciò viene alla luce proprio nei momenti di crisi, nelle situazioni di emergenza in cui l'ordine vigente appare impotente: con questo la sostanza della sovranità non si esaurisce, ma anzi in questi momenti si rivela la polarità decisione-ordinamento (che coinvolge ovviamente anche il momento normativo). Questa non è però solo una dialettica di tipo storico: anche all'interno dell'ordinamento stabile (e dunque nel momento della normalità), vi sono spazi in cui il momento della decisione è presente, ad esempio nella decisione del giudice. Certo questa è una decisione diversa: essa non istituisce l'ordinamento e la norma, ma la concretizza nella realtà. E tuttavia essa è presente a mostrare come questa polarità non sia solo operante sul piano storico, ma anche su quello sistematico.

3. *Il dibattito sulla teologia politica*

Oltre allo scritto sui tre tipi di ordinamento giuridico, nel 1934 esce la seconda edizione della *Politische Theologie*. Di per sé non si tratta di una novità: al testo del 1922 è aggiunta una breve premessa di un paio di pagine. Ma la novità sta nel fatto che questa edizione suscita un dibattito teologico assai più ampio della prima e soprattutto provoca la presa di posizione di Erik Peterson con il suo saggio *Der Monotheismus als politisches Problem* che segnerà gran parte della vicenda teologico-politica di Schmitt.

Lungo tutto il corso degli anni Venti, la problematica teologico-politica di Schmitt era stata presa in considerazione solo occasionalmente: la *Politische Theologie* aveva avuto una limitata recezione "teologica" e *Römischer Katholizismus*, benché accolto

positivamente dal mondo cattolico, non aveva avuto particolare risonanza. In ogni caso la teologia politica di Schmitt in questa prima fase non appariva certo come una sorta di legittimazione sacrale della politica, ma piuttosto come l'affermazione di un'analogia che, nel parallelismo, tiene ben ferma la distinzione tra religione e politica. In *Römischer Katholizismus* Schmitt aveva affermato che la chiesa è la portatrice della forma politica in senso eminente, ma certo non aveva inteso dire che la chiesa dovesse costituirsi come nuova autorità politica o che essa dovesse legittimare teologicamente una qualsiasi autorità politica[56].

L'analogia tra religione e politica veniva colta giustamente non solo come trasposizione di concetti dall'ambito della teologia a quello della dottrina dello stato, ma anche come riconoscimento di un'identica "assolutezza" che sta alla base di entrambe: sia la religione che la politica sono mosse da una volontà di creare unità e ordine nella realtà sottraendo il mondo alla schiavitù della relatività delle cose. Ma se da questo punto di vista religione e politica hanno la medesima ispirazione, sul piano della realtà storica esse operano su piani diversi e si combattono in un conflitto mai risolto, costitutivo dell'umanità stessa: «La religione mette in secondo piano gli elementi connessi alla storicità dell'uomo a favore delle realtà e dei valori metafisici, per creare un'unità che tragga vita dalla forza della rinuncia. La politica viceversa mette in secondo piano gli elementi connessi alla dimensione metafisica dell'uomo in favore della sua realtà storica, per creare un ordine che tragga vita dalla logica delle forze umane che si misurano nella lotta»[57].

56. Tra i pochi che recepiscono in questi anni le analisi di Schmitt anche da un punto di vista "teologico" vi è Hermann Hefele che, negli anni '27 e '28, scrive due articoli relativi all'opera di Schmitt. Hefele sottolinea come Schmitt nel saggio *Römischer Katholizismus* abbia distinto nettamente la chiesa dallo stato: secondo Hefele per la chiesa tutte le forme di stato sono indifferenti ad eccezione di quella assolutistica che pretende per sé ogni validità e universalità, e di quella anarchica che - come ha notato Schmitt - non è una forma politica, ma la negazione di ogni forma e ordine politico (cfr. H. Hefele, *Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben*, in "Abendland", 2 [1927], pp. 195-197). L'approccio di Hefele sarà ripreso successivamente da Hans Barion nella sua interpretazione della teologia politica di Schmitt: cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit.

57. H. Hefele, *Zum Problem des Politischen*, in "Abendland", 3 (1928), pp. 203-205. La citazione riportata è a p. 203.

Fino al 1928, quando Schmitt lascia Bonn, la recezione della sua teologia politica è dunque assai limitata e comunque non sembra essere interpretata nei termini di una sacralizzazione del potere politico.

Negli anni di Berlino le teorie di Schmitt trovano invece negli ambienti teologici maggiore interesse. Sono questi gli anni, in cui, soprattutto da parte protestante, la teologia riflette sulla crisi della società occidentale e degli ordinamenti sociali e politici che questa ha prodotto e si confronta con il problema dell'autorità politica e dello stato. Tra i teologi protestanti sono in particolare Friedrich Gogarten e Emmanuel Hirsch a fornire un approccio teologico al problema politico in certo modo connesso alle riflessioni di Schmitt[58]. La situazione della società contemporanea appare a Gogarten caratterizzata dal prevalere dell'individualismo e dalla divinizzazione della libertà dell'uomo. In questo quadro non sono venute meno solo le dimensioni della responsabilità e dell'autorità, ma è stata operata una sorta di sacralizzazione del mondo: nella dimenticanza di Dio il suo posto è stato occupato da una mondanità che ha assunto i caratteri della divinità. In questa prospettiva la teologia cristiana ha un risvolto politico: nell'annunciare l'alterità di Dio e la sua differenza rispetto al mondo e ponendo l'uomo di fronte alla decisione, essa restituisce il mondo alla sua dimensione creaturale e dunque relativa.

Le tematiche di Gogarten si intrecciano con quelle di Schmitt e, nei circoli conservatori di Berlino, vengono viste come espressioni di una parallela teologia politica. Ad affermare questo parallelismo è in particolare la rivista "Der Ring" che nel 1930 pubblicherà due articoli dal titolo *Politische Theologie* in cui il pensiero di Gogarten viene accomunato a quello di Schmitt e così viene vista la comune esigenza di una teologia politica:

«Questa teologia politica non intende affatto risuscitare una cultura cristiano-ecclesiastica. Al contrario! Essa è consapevole che non possiamo "fare storia" con i princìpi e tanto meno con i princìpi cristiani. La politica pratica deve ritrovare la strada della conoscenza dello stato e la troverà se la forza del popolo sarà sufficientemente vigorosa e sana. In

58. Riferimenti a Schmitt si trovano anche in A. De Quervain, *Die theologische Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin 1931.

questo campo la teologia non può offrire nulla di positivo, ad eccezione forse del fatto che essa inquieta e risveglia gli spiriti. Ma di certo essa ha un compito politico infinitamente importante da eseguire, le cui conseguenze pratiche non si possono affatto determinare: la teologia deve evitare che la vita venga soverchiata tutti i giorni dal falso sogno dell'uomo della sua libertà spirituale; deve eliminare le illusioni che annebbiano la realtà agli uomini, quelle illusioni in cui essi vogliono sempre e solo proteggersi dalle fredde pretese della realtà; deve sbarrare tutte le vie di fuga attraverso le quali l'uomo vuole sottrarsi alla sua condizione concreta. La teologia deve sempre di nuovo riportare l'uomo a questa realtà, affinché egli sappia ciò che deve fare in essa e solo in essa. Questa teologia politica ha il compito di provvedere che il mondo resti *mondo* e che non si dissolva nelle idee. Ma per far questo è necessario mostrare al mondo inizio e fine, mezzi e confini.»[59]

Da questa citazione appare chiaro, di nuovo, come, prima del 1933, la teologia politica di Schmitt, così come quella di Gogarten, non venisse recepita come un tentativo di sacralizzazione della politica, ma al contrario come uno sforzo di restituzione del mondo e dei suoi ordinamenti alla dimensione della secolarità.

Questa caratterizzazione appare evidente anche dal confronto con la riflessione di Emmanuel Hirsch che già nella prima metà degli anni Venti pone al centro della sua riflessione il tema della teologia politica. Fin dalla sua recensione alla *Politische Theologie* di Schmitt[60] la sua interpretazione del parallelo tra teologia e dottrina dello stato sembra però andare in senso diverso da quello schmittiano: l'analogia dei concetti non è collegata al riconoscimento della secolarizzazione del politico, ma al contrario alla sua rilegittimazione teologica, ossia all'affermazione della missione divina dello stato. L'età moderna, ossia l'età della secolarizzazione, è vista da Hirsch come l'età del trionfo del razionalismo individualistico e della lontananza da Dio. Non a caso Hirsch, pur

59. M. Grimm, *"Politische Theologie"*, in "Der Ring", 3 (1931), pp. 903-906. La citazione è a p. 903.

60. Emmanuel Hirsch (1888-1972) è stato uno dei massimi studiosi di Kierkegaard. Curatore della edizione completa delle sue opere, è autore di un importante studio dal titolo *Kierkegaard Studien*, 3 voll., Gütersloh 1930-33. Hirsch aveva recensito nel 1923 la *Politische Theologie* di Schmitt e l'anno successivo *Die geistesgeschichtliche Lage* e *Römischer Katholizismus* (in "Theologische Literaturzeitung", 48 [1923], pp. 524-525, e *ivi*, 49 [1924], pp. 185-187), manifestando apprezzamento per la sua teoria "kierkegaardiana" della dittatura e per la sua visione della secolarizzazione.

apprezzando il saggio di Schmitt sulla teologia politica, lo critica per aver ignorato la nozione di comunità organica (*Gemeinschaft*) che rappresenta il parallelo sul piano storico e sul piano del diritto costituzionale della dottrina del regno di Dio. Questo parallelo tra comunità organica e regno di Dio assume un significato particolare dopo il 1933: nel "Terzo *Reich*" di Hitler Hirsch vede infatti un anticipo della realizzazione del regno di Dio, l'apertura di un'età di rinascita nazionale dopo la lunga decadenza che va dal 1648 alla repubblica di Weimar e l'inaugurazione della missione divina del popolo tedesco[61].

Da questi brevi accenni[62] si può vedere come, nonostante l'utilizzo da parte di Hirsch di alcuni concetti schmittiani[63], le due prospettive differiscano proprio sul tema della secolarizzazione e della teologia politica. Mentre in Hirsch vi è, in certo modo, un rifiuto del mondano e una volontà di rilegittimazione teologica del politico che culmina nel riconoscimento di una missione divina del popolo tedesco e di Hitler stesso, questa sacralizzazione appare invece assente nel pensiero di Schmitt: la teologia politica di Schmitt non è infatti una "teologia del regno"[64].

In questo quadro si colloca la nuova edizione della *Politische Theologie*, pubblicata nel 1934. Nella premessa alla nuova edizione[65], scritta nel novembre del 1933, Schmitt motiva questa

61. Su questo si veda in particolare E. Hirsch, *Christliche Freiheit und politische Bindung*, Hamburg 1935.

62. Sull'opera di Hirsch si vedano: G. Schneider-Flume, *Die politische Theologie Emanuel Hirschs 1918-1933*, Bern/Frankfurt a.M. 1971; H.- W. Schütte, *Bibliographie Emanuel Hirsch*, Berlin 1972; H. M. Müller, *Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken: Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk*, Tübingen 1984; sui rapporti con Schmitt J. Stroup, *Political Theology and Secularization in Germany, 1918-1939: Emanuel Hirsch as a Phenomenon of His Time*, in "Harvard Theological Review", 80 (1987), pp. 321-368.

63. Interessante ad esempio è la rielaborazione della dottrina luterana del "Dio nascosto" combinata con il concetto di "sovranità" ricavato da Schmitt. Attraverso questa rielaborazione, Hirsch definisce il popolo come il "sovrano nascosto" e per questo autentico: cfr. E. Hirsch, *Vom verborgenen Gott*, in "Glaube und Volk", 2 (1933), pp. 4-13.

64. Sulla teologia del regno in campo cattolico nel 1933, si vedano E.W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in "Hochland", 53 (1961), pp. 215-239 e K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, in particolare pp. 238-265.

65. Questa premessa si trova in C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp.

nuova edizione sulla base della «fertilità dell'idea di una teologia politica» alludendo alla teologia politica intesa come sociologia dei concetti giuridici ossia come studio delle analogie tra i concetti teologici e quelli politici, e mette in relazione il tema della teologia politica con il tema della secolarizzazione. È chiaro quindi che anche in questa nuova edizione, che vede la luce dopo l'avvento di Hitler, Schmitt non intende proporre una risacralizzazione del potere politico, ma semmai ribadire la presa d'atto del processo di secolarizzazione. Ed è proprio su questo tema e con questa prospettiva che egli cita il dibattito presente nella teologia protestante[66]:

«Fra i teologi protestanti, soprattutto Heinrich Forsthoff[67] e Friedrich Gogarten hanno mostrato che, senza il concetto di secolarizzazione, non è assolutamente possibile alcuna comprensione degli ultimi secoli della nostra storia. Certo, nella teologia protestante, un'altra dottrina, che si presume non politica, presenta Dio come "ciò che è totalmente altro", allo stesso modo come, per il liberalismo politico che fa capo ad essa, lo Stato e la politica sono "ciò che è totalmente altro". Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del 'politico' e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammanti. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia teologia politica.»[68]

In questo brano Schmitt contrappone la posizione di Gogarten a quella di Barth che in quegli anni rappresentava quella

7-8 (tr.it. in *Le categorie del politico*, cit., pp. 29-31).

66. Non è escluso che sia stato anche questo dibattito teologico, particolarmente vivace in quegli anni, a stimolare Schmitt a ripubblicare il suo scritto a dodici anni di distanza. Sul dibattito religioso nella Germania degli anni Trenta, si veda, tra gli altri, M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, 2a ed., Brescia 1977.

67. Heinrich Forsthoff (1871-1942) è uno dei teologi protestanti che aderì, così come Gogarten, al movimento dei *Deutsche Christen*, il movimento dei cristiani evangelici che aderì al regime nazionalsocialista. Tra i suoi scritti: *Die Weltkonferenz in Stockholm*, in "Biblische Zeugnisse", 23 (1925), pp. 296-302; *Die evangelische Kirche am Scheidewege*, in "Der Ring", 3 (1930), pp. 315-316 e *Das Ende der humanistischen Illusionen*, Berlin 1932 in cui critica fortemente il liberalismo e il sogno prometeico dell'uomo moderno. Sul movimento dei *Deutsche Christen*, con particolare riferimento a questa tematica, si veda H. J. Sonne, *Die politische Theologie der Deutschen Christen*, Göttingen 1982.

68. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp. 7-8 (tr.it.cit., p. 30), con lievi modifiche.

parte di chiesa evangelica che si opponeva al regime nazionalsocialista, e sottolinea come entrambe le posizioni teologiche siano, in quanto posizioni storiche, anche posizioni politiche, benché quella di Barth pretenda di essere impolitica[69]. La distinzione schmittiana tra religione e politica non significa affatto separazione dei due ambiti, proprio in forza dell'analogia che li lega. Ogni posizione politica nasconde in sé una presa di posizione teologica, non nel senso che essa sia un'applicazione di una determinata teologia, ma nel senso che essa implica una determinata posizione teologica; così ogni posizione teologica comporta una presa di posizione nei confronti della storia e della politica stessa, benché chiaramente non si riduca ad essa, né possa con questa identificarsi. L'affermazione della "purezza" della teologia e la concezione di Dio come il "totalmente Altro", proprio nel separare radicalmente il divino dal mondano, rivestono un preciso significato storico e politico. È chiaro quindi che il riferimento di Schmitt alle posizioni di teologi come Gogarten e Forsthoff, che in quel periodo avevano aderito al movimento dei *Deutsche Christen*[70], non poteva non influire sulla lettura della sua *Politische Theologie*: la sua analogia dei concetti poteva apparire come una giustificazione teologica del regime nazista e della sua volontà di affermare ad ogni costo l'unità del popolo tedesco. Il motto dei *Deutsche Christen* "un popolo, uno stato, una chiesa" diveniva così la chiave di lettura della teologia politica di Schmitt, che al tempo stesso veniva vista come una sorta di benedizione del regime da parte dell'in-

69. Con questo Schmitt anticipa l'argomentazione della sua *Politische Theologie II*. Sul rapporto tra Barth e la teologia politica, si veda D. Schellong, *Jenseits von politischer und unpolitischer Theologie. Grundentscheidungen der "Dialektischen Theologie"*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 292-315 (con accenni anche alla posizione di Gogarten).

70. Gogarten se ne distacca il 14 novembre 1933, dopo pochi mesi dalla sua adesione, quando i "cristiano-tedeschi" assumono una posizione decisamente antisemita affermando addirittura la necessità di eliminare ogni riferimento al Vecchio Testamento, alla morale ebraica e al rabbino Paolo. Con questo Gogarten non negherà il dovere della chiesa di superare la cultura individualistica e di andare incontro al popolo, così come ribadirà che il lavoro teologico è di per sé un lavoro politico e il suo compito è quello di scoprire nella dimensione nazionale e sociale i valori eterni (Cfr. F. Gogarten, *Das Bekenntnis der Kirche*, Jena 1934 e G. Penzo, *F. Gogarten*, cit., pp. 247-251).

telligenza cattolica[71]. È in questo quadro che si colloca la critica di Erik Peterson e la sua opera sul monoteismo[72].

4. *Il monoteismo come problema politico*

Erik Peterson rappresenta uno degli interlocutori principali di Schmitt nel corso dell'intera sua riflessione[73]. Fin dalla sua disser-

71. Cfr. tra gli altri M. Bendiscioli, *Germania religiosa*, cit., pp. 173-174 e p. 241. Bendiscioli colloca Schmitt tra quegli studiosi e teologi cattolici che all'inizio del regime nazista si sforzavano di affermare "ottimisticamente" che tra cattolicesimo e nazionalsocialismo vi erano sostanziali coincidenze. Tra questi Bendiscioli ricorda Lortz, Schmaus, Brauer, Eschweiler e Barion. In realtà l'adesione di Schmitt al nazismo era fondata su motivazioni puramente politiche e nei suoi scritti non si trova uno sforzo di conciliare le posizioni cattoliche con quelle nazionalsocialiste. Interessante è tra l'altro il giudizio di Bendiscioli sulla traduzione italiana di alcuni scritti di Schmitt curata da Cantimori: «Singolare che un discepolo italiano di G. Gentile abbia creduto opportuno servirsi degli scritti di K. Schmitt cattolico nazionale per far conoscere al pubblico italiano *I princìpi politici del nazionalsocialismo*.» (*ivi*, p. 173 in nota).

72. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935; ripubblicato in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 45-147 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr.it. *Il monoteismo come problema politico*, a cura di G. Ruggieri, Brescia 1983.

73. Carl Schmitt e Erik Peterson si erano conosciuti a Monaco negli anni Dieci (la notizia, riportata nei ricordi del pittore Seewald, è riferita da Ernst Rudolf Huber in H. Quaritsch [ed.], *Complexio Oppositorum*, cit., p. 103), e successivamente a Bonn dove erano entrambi professori universitari. Tra essi era maturata una profonda stima reciproca ed anche amicizia: Schmitt cita più volte nelle sue opere gli scritti di Peterson (ad esempio nella seconda edizione di *Politische Romantik*, cit., p. 83 in nota [tr.it.cit., p. 90 nota 2] si trova una citazione dell'articolo di Peterson *Zur Theorie der Mystik* apparso nella "Zeitschrift für systematische Theologie", 1 [1924], pp. 146-166, e in *Volksentscheid und Volksbegehren* si trova, come abbiamo visto, una citazione di Εἷς Θεός), e Peterson nel 1926 è suo testimonio alle nozze. Qualcuno ha visto in Schmitt uno degli artefici della conversione di Peterson dal protestantesimo al cattolicesimo (cfr. E. Salin, *Brief an Erwin von Beckerath*, in *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1964, pp. 16-17): in realtà una influenza diretta è esclusa, come ci è testimoniato dalla sorpresa con cui Schmitt apprende la notizia da Peterson (cfr. *Lettera di Carl Schmitt a Erik Peterson [21.12.1930]*, conservata nelle carte personali di Erik Peterson; su questo si veda anche P. Tommissen, *Bausteine*, cit., p. 82). In ogni caso il rapporto amichevole tra i due continua anche negli anni successivi, pure dopo la scelta nazista di Schmitt e la critica di Peterson alla teologia politica di Schmitt. Nelle sue lettere Schmitt domanda a Peterson indicazioni relative ai suoi lavori scientifici, ad esempio alle sue ricerche sul Leviatano, e gli invia le sue pubblicazioni fino ai primi anni del secondo dopoguerra. Peterson, quando si reca in Germania dall'Italia in cui risiede negli anni Trenta,

tazione del 1920[74], Peterson si era occupato del problema del monoteismo, inizialmente da un punto di vista meramente filologico e successivamente in modo sempre più ampio. L'incontro con Schmitt e gli stimoli della sua teologia politica dovevano portare Peterson a sviluppare il tema del monoteismo nei suoi risvolti politici e ciò avviene in tre scritti degli anni Trenta: uno sul concetto di "monarchia divina"[75], uno sull'imperatore Augusto[76] e infine il saggio sul monoteismo che riprende lo stesso materiale dei due saggi precedenti.

Ciò che è interessante notare è che nei primi due saggi, rispettivamente del '31 e del '33, benché il materiale documentario sia identico e identico l'oggetto d'indagine, non si trova lo stesso intento polemico nei confronti di ogni teologia politica e in particolare di quella di Schmitt[77]. In *Göttliche Monarchie* Peterson analizza la recezione del concetto di "monarchia divina" nella teologia cristiana fino ai Padri Cappadoci: in questo saggio la teologia politica è un problema marginale e l'intento di Peterson è piuttosto quello di mostrare come la teologia assuma concetti provenienti dall'ambito politico, cercando di svilupparli in modo sistematico, e quali pericoli questa operazione comporti.

Il saggio successivo si apre con un esplicito riferimento a Schmitt:

fa spesso visita a Schmitt, anche se il suo rapporto non è privo di disagio e imbarazzo per l'"ambiguità" della posizione politica schmittiana. Sulla figura e l'opera di Peterson in generale si vedano F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 1 (1965), pp. 1-58; A. Schindler (ed.), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit.

Lettere di Schmitt a Erik Peterson sono conservate tra le carte personali di quest'ultimo presso la Biblioteca "Erik Peterson", nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Ringrazio qui il prof. Franco Bolgiani per avermi consentito di esaminare le carte personali di Peterson e di utilizzare questi riferimenti.

74. E. Peterson, Εἶς Θεός, cit.

75. E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, in "Theologische Quartalschrift", 112 (1931), pp. 537-564.

76. Id., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in "Hochland", 30 (1932/33), pp. 289-299, ripubblicato in *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 174-180.

77. Per la comparazione dei diversi saggi di Peterson si veda R. Hartmann, *Die Enstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, hrsg. von A. Schindler, Gütersloh 1978, pp. 14-22 con tavole sinottiche allegate, *ivi*, pp. 203-226.

«Le considerazioni che seguono appartengono a un ambito che Carl Schmitt, un esperto tedesco contemporaneo di diritto pubblico, ha definito teologia politica. Per sua natura la teologia politica non è una parte della teologia, ma piuttosto del pensiero politico. Nella misura in cui l'agire politico della città si rende indipendente dagli dèi della città, sorge il bisogno di uniformare all'agire politico una teoria di tipo filosofico o teologico. La teologia politica, come l'utopia politica, è un fatto che si presenta apparentemente con intrinseca necessità, un fatto già osservato con diffidenza dai teologi e già riconosciuto come un fatto per lo più di tipo eretico, ma di nuovo sempre riproposto dai politici con nuova fiducia. La teologia politica non è un prodotto dell'epoca moderna. Non sono stati De Maistre o Donoso Cortés, Bossuet o Rousseau i creatori di una teologia politica. Già l'antichità cristiana, ossia il cristianesimo che viveva nell'impero romano, ha sentito il bisogno di una teologia politica.»[78]

Oggetto dell'analisi di Peterson in questo saggio è l'interpretazione, avanzata da Origene e successivamente da Eusebio di Cesarea, del legame tra l'impero romano e il cristianesimo: la nascita di Gesù e l'azione politica di Augusto vengono interpretate in un rapporto provvidenziale, nel senso che l'unità politica realizzata da Augusto e la pace relativa vengono viste come i presupposti storici necessari per la diffusione del messaggio evangelico. All'unico Dio corrisponde un unico impero e viceversa. Nel suo saggio Peterson demolisce questa interpretazione e il modello ad essa legato di teologia politica, ma di per sé non liquida *ogni* teologia politica in quanto tale. Certo egli riconosce come la teologia politica sia «un fatto per lo più di tipo eretico», ma la considera un bisogno quasi costitutivo dell'agire politico e, in linea di principio ossia sul piano dogmatico, non afferma l'inconciliabilità di questa con la dottrina cristiana.

Diverso è invece l'approccio contenuto nel trattato sul monoteismo che riprende gli stessi temi dei saggi precedenti. L'accento nei confronti della teologia politica è costantemente polemico e volto a mostrare la tesi finale ossia l'inconciliabilità dogmatica tra il cristianesimo ortodosso e ogni teologia politica. L'accenno a Schmitt è limitato a una citazione nell'ultima nota: «Il concetto di

78. E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in "Hochland", 30 (1933), pp. 289-299. La citazione è a p. 289.

"teologia politica" è stato introdotto nella letteratura, per quanto io ne sappia, da Carl Schmitt, *Politische Theologie*, München 1922. Le sue brevi considerazioni di allora non erano impostate sistematicamente. Qui abbiamo fatto il tentativo, sulla base di un esempio concreto, di dimostrare l'impossibilità teologica di una "teologia politica"»[79].

Peterson non cita la recente edizione della *Politische Theologie* di Schmitt, ma quella precedente del 1922, e tuttavia è probabile che uno dei motivi fondamentali dell'accento polemico del suo saggio del 1935 fosse appunto la nuova edizione del 1934 dell'opera di Schmitt, che doveva apparire come una giustificazione teologico-politica del regime nazista. E inoltre vi era, come abbiamo visto, l'utilizzo da parte dei *Deutsche Christen* del termine "teologia politica" connesso al tema dell'unità politica: "un popolo, uno stato, una chiesa". Il tema della "monarchia divina" espresso dal parallelismo "un solo Dio-un solo signore" diveniva, dopo l'avvento di Hitler al potere, drammaticamente attuale.

Il saggio sul monoteismo si apre infatti con l'analisi del concetto di "monarchia divina", un concetto a cui si richiama Aristotele citando a sua volta l'*Iliade*: «L'esistente non vuole essere mal governato; non è bene, vi siano più signori; uno solo sia il signore.»[80] Ma è Filone ad usare per primo in modo sistematico questo concetto trasponendo il monoteismo ebraico in una monarchia cosmica. La finalità di Filone è secondo Peterson quella di «esprimere e giustificare la superiorità religiosa del popolo ebraico e il suo messaggio al paganesimo»[81]. È da questa fonte che l'apologetica cristiana, Giustino in particolare, riprende questo concetto per affermare la superiorità dell'*Ecclesia Christi* nei confronti della fede politeistica dei pagani.

Ben presto il monoteismo ebraico-cristiano doveva apparire ai romani come un pericolo per l'impero tradizionalmente tollerante e pluralista. È Celso in particolare a sostenere che non è possibile sottomettere popoli diversi ad un'unica legge. Di fronte a quanti

79. E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 147 (tr.it.cit., pp. 102-103 nota 168).

80. Aristotele, *Metafisica*, XII, 10, 107 6a. La citazione dell'*Iliade* [II, 204 s.] ripresa da Aristotele è in E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 49 (tr.it.cit., p. 31).

81. *Ivi*, p. 58 (tr.it.cit., p. 41).

accusano il cristianesimo di minare l'ordine imperiale, questo concetto di monarchia divina viene elaborato in chiave teologico-politica individuando nel rapporto cristianesimo-impero un rapporto provvidenziale.

Origene e successivamente Eusebio di Cesarea stabiliscono un parallelo tra l'opera di Augusto che ha unificato tutti i popoli e il cristianesimo che nell'orizzonte escatologico colloca tutti i popoli sotto un identico giudizio: «"Ma quando apparve il Signore e Salvatore e contemporaneamente al suo avvento, Augusto, primo tra i romani, diventò sovrano sulle nazioni, si dileguò la poliarchia pluralistica e la pace avvolse tutta la terra". Allora si compirono le predizioni profetiche della pace tra i popoli, per esempio di *Michea* 5, 4s. e del *salmo* 71, 7»[82]. L'opera di Augusto giunge a compimento, secondo Eusebio, con Costantino che operando la cristianizzazione dell'impero realizza la corrispondenza della monarchia divina: «"L'*unico* monarca sulla terra - e questo è per Eusebio solo Costantino - corrisponde all'*unico* monarca nel cielo»[83].

Come si vede per Peterson due sono gli elementi della teologia politica cristiano-imperiale: la corrispondenza *necessaria* tra l'unico Dio e l'unico re e il compimento delle promesse escatologiche nella *Pax augusta*. Ma sia l'uno che l'altro di questi aspetti naufragano di fronte all'elaborazione teologica dell'ortodossia cristiana. Da un lato l'affermazione della dottrina trinitaria prospetta una visione di Dio che contiene dentro di sé l'articolazione e la pluralità e ciò scardina il parallelismo rigido tra Dio e monarca[84], parallelismo che non a caso resta, secondo Peterson, nell'arianesimo ovverossia in una dottrina eterodossa. Dall'altro

82. *Ivi*, p. 89 (tr.it.cit., p. 59).
83. *Ivi*, p. 91 (tr.it.cit., p. 61).
84. Peterson cita in particolare la dottrina di Gregorio Nazianzieno: «Gregorio Nazanzieno ha dato ad esso, al concetto di "monarchia divina" è la sua profondità ultima, quando spiega nel suo terzo *Discorso teologico (Oratio theol.* III 2, *Patrol. Gr.* 36 col. 76 A/B), che esistono tre concetti di Dio: l'anarchia, la poliarchia e la monarchia. I primi due traspongono in Dio il disordine e la rivolta e, in ultima istanza, la dissoluzione. I cristiani, invece, si riconoscono nella monarchia di Dio; non certamente nella monarchia di un'unica persona nella divinità, perchè questa porta in sè il germe del conflitto, ma in una monarchia del Dio trino. Questo concetto di unità non ha alcun riscontro nella creatura umana. Con queste delucidazioni il monoteismo come problema politico è teologicamente finito»(*Ivi*, pp. 102-103 [tr.it.cit., p. 70]).

lato, la dottrina escatologica di Agostino, distinguendo nettamente la pace di Dio da ogni pace umana, toglie ogni possibilità di identificare la *Pax romana* con la realizzazione delle promesse escatologiche: il regno di Dio non coincide con nessun regno terreno. Con questo la teologia politica viene *teologicamente* liquidata come eterodossa. Così si conclude il trattato di Peterson:

«...la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l'interpretazione della *pax augusta* di fronte all'escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni 'teologia politica', che abusa dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica. Soltanto sul terreno dell'ebraismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una 'teologia politica'. Ma l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del ebraismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana. Così come la pace, che il cristiano cerca, non viene garantita da nessun imperatore, ma è soltanto un dono di colui, il quale è "più alto di ogni ragione".»[85]

Il saggio di Peterson con la sua tesi finale sulla liquidazione di ogni teologia politica era destinato, soprattutto per il momento storico in cui veniva pubblicato, ad essere letto come una condanna di ogni tentativo di legittimazione teologica dell'ordine politico, in particolare dell'ordine politico nazista, e dunque come un'affermazione della necessità di una netta separazione tra teologia e politica e della conseguente indifferenza della religione nei confronti della politica[86]. In realtà Peterson non intendeva sostenere la separazione tra teologia e politica e, di conseguenza, l'indifferenza della chiesa nei confronti della realtà terrena. La sua posizione è, da questo punto di vista, assai vicina a quella di Kierkegaard come testimonia il suo testo del 1937 *Zeuge der Wahrheit* che rappresenta una sorta di complemento teologico-

85. *Ivi*, pp. 104-105 (tr.it.cit., p. 72). La tesi di Peterson, secondo la quale in ambito cristiano non può darsi una teologia politica, è stata criticata da Hubert Cancik con particolare riferimento alla dottrina di Agostino: cfr. H. Cancik, *Augustin als constantinischer Theologe*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 136-152.

86. Sarà questa la lettura del saggio di Peterson che resterà dominante fino agli anni '70. Su questo si veda il dibattito teologico nell'ultimo capitolo.

politico al saggio sul monoteismo[87]. Secondo Peterson la verità della teologia non può non essere in ultima istanza anche la verità dell'ordine politico. Il problema è però come realizzare questa verità, giacché se la chiesa e i cristiani cercano di realizzarla in forma diretta nel mondo essi finiscono per mondanizzare la fede e per sacralizzare il mondo. L'unica forma possibile è allora la forma inversa e indiretta, ossia la forma della sofferenza: di fronte alla sacralizzazione dell'ordine politico il martire, testimoniando l'assolutezza della propria fede, afferma la relatività del mondo e la secolarità del politico: questa relativizzazione dell'ordine politico è l'espressione della politicità del teologico. Con ciò il problema della teologia politica, sia pure in forma nuova, si ripropone.

Accanto a queste considerazioni sulla posizione di Peterson, occorre poi sottolineare che il saggio sul monoteismo non poteva costituire una definitiva liquidazione della teologia politica. In primo luogo sul piano del metodo, in quanto l'argomentazione di Peterson è limitata ad un ristretto ambito storico che non può essere, se non arbitrariamente, universalizzato. In secondo luogo sul piano dei contenuti, in quanto l'oggetto della critica di Peterson è la legittimazione teologica di un ordinamento politico, ma non è questo, come abbiamo visto, il senso che Schmitt attribuisce alla teologia politica[88], come si vedrà dall'analisi di *Politische Theologie II* che Schmitt dedicherà integralmente alla critica al saggio di Peterson nel 1970[89].

87. Cfr. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, poi in Id., *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 165-224; tr.it. *Testimoni della verità*, Milano 1955. Su questo si veda F. Scholz, *Zeuge der Wahrheit - ein anderer Kierkegaard*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus*, cit., pp. 120-148, in particolare pp. 144 ss.

88. Questa diversità di significato presente nell'uso del termine teologia politica da parte di Schmitt e rispettivamente di Peterson viene sottolineata da uno dei primi recensori del saggio sul monoteismo: cfr. H. Hirt, *Monotheismus als politisches Problem?*, in "Hochland", 35 (1937-38), pp. 323 ss., in particolare pp. 323-324. Hirt osserva poi che il concetto di "monarchia divina" è un concetto usato in sensi diversi in ambito ebraico, greco e cristiano: per gli autori cristiani si tratta di un uso apologetico che non corrisponde a quello sotteso alla prospettiva della teologia politica. Quanto poi all'inconciliabilità tra fede trinitaria e monarchia divina, secondo Hirt, questa è presente fin dalle origini e non solo dopo il concilio di Nicea: fin dall'inizio per il cristianesimo è impossibile legarsi irreversibilmente a una forma statuale.

89. Prima di quest'opera, l'unico accenno di Schmitt al saggio di Peterson si trova nel suo scritto su Donoso Cortés, in cui egli da un lato dichiara di con-

Un accenno a questo dibattito si trova anche, in questi stessi anni, in Jacques Maritain che, nel suo *Humanisme intégral*, dedica qualche pagina al problema della teologia politica[90]. Maritain sottolinea innanzitutto come il significato tedesco delle parole *Politische Theologie* sia del tutto diverso da quello del corrispondente francese *théologie politique* o dell'italiano *teologia politica*. Mentre questi ultimi due termini indicano la riflessione teologica sulla politica, e dunque una valutazione di un dato profano suilla base dei contenuti della rivelazione, il termine tedesco invece indica, secondo Maritain, «che l'oggetto stesso di cui si tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è *sacro* (*heilig*)»[91]. La teologia politica tedesca non è dunque per Maritain una riflessione teologica sul politico, ma un'affermazione della sacralità del politico stesso; e tale affermazione è da ricondursi alle analisi di Schmitt:

«C. Schmitt, che è stato uno degli ispiratori e dei consiglieri intellettuali del regime nazista, aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici. Da ciò, se ci si pone, per speculare, su un punto di vista pratico e concreto, senza tener conto della distinzione degli oggetti formali, si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell'ordine divino e sacro. Tale è il senso che i teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium* danno alla parola *Politische Theologie*. Essi si riferiscono così all'idea messianica ed evangelica del *regno di Dio*, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia.»[92]

Come si vede da questa citazione, l'oggetto della polemica maritainiana non è direttamente la posizione di Schmitt, ma è la teologia politica del *Sacrum Imperium*[93] che vedeva la realizza-

dividere l'affermazione dell'impossibilità di una teologia politica, intesa come legittimazione dell'ordine politico, in ambito cristiano, dall'altro però sottolinea la diversità della propria prospettiva (cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., p. 10).

90. Cfr. J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936; tr. it. *Umanesimo integrale*, Torino 1962, pp. 142 ss.

91. *Ivi*, p. 143.

92. *Ibidem*.

93. Su questo problema si veda in particolare A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München 1929; tr.it. *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello Stato nel Medioevo e nella Rinascenza politica*, a cura di C. Antoni, Messina-Milano

zione del regno di Dio nella storia in un determinato ordinamento politico, posizione che Maritain vede rappresentata in modo emblematico dal teologo protestante Stapel. Maritain sembra imputare la nascita di questa teologia politica non direttamente a Schmitt, ma ad una lettura delle posizioni di Schmitt (ossia dell'analogia dei concetti teologici e politici) che non tenga conto «della distinzione degli oggetti formali». L'errata sacralizzazione di una realtà profana quale la politica deriva da questa mancata distinzione, e non direttamente dal riconoscimento di un'analogia tra teologico e politico che, proprio in quanto tale, porta dentro di sé la distinzione dei piani[94].

L'ultimo contributo alla riflessione sulla teologia politica schmittiana negli anni Trenta è dato dallo studio di Andreas Marxen sul problema dell'analogia tra teologia e politica con riferimento alle posizioni di Schmitt e di Peterson[95]. Nella prima parte della sua analisi Marxen prende in esame la teologia politica di Schmitt intesa come analogia strutturale sistematica tra la sfera dei concetti teologici e la sfera dei concetti giuridici. Benché in questo modo egli interpreti correttamente il punto di partenza della posizione di Schmitt, tuttavia egli ritiene che l'affermazione dell'esistenza dell'analogia comporti necessariamente una «giustificazione teologica di un sistema politico»: la teologia politica sarebbe insomma «una politica teologicamente fondata»[96]. Secondo Marxen il fine ultimo di Schmitt è quello di fondare teologicamente il concetto di "sovranità" intesa come «unità personale indivisibile» ed è questo ciò che il suo saggio si propone di verifi-

1933 («...la teoria sociale del Cristianesimo si presenta compiuta in una chiara e consapevole serie di analogie tra idea di Dio, idea del regno, idea della personalità, con un positivo carattere pubblico sotto la sovrana volontà di Dio, con la chiara coscienza della nuova realtà metafisico-storica del regno.» *Ivi*, p. 11).

94. Con questo ovviamente non si vuol dire che Maritain fosse d'accordo con l'analisi di Schmitt. Abbiamo già visto, a proposito delle osservazioni critiche a *Der Begriff des Politischen*, come la sua condanna sia netta. Ciò che si vuol rilevare è che Maritain sembra cogliere chiaramente la distinzione tra le posizioni di partenza di Schmitt e la strumentalizzazione politica successiva. Maritain stesso d'altra parte aveva fatto tradurre in francese *Politische Romantik* (così A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 599).

95. Cfr. A. Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinstrukturen der grossen Gemeinschaften (dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Carl Schmitt und Erick Peterson)*, Würzburg 1938.

96. *Ivi*, p. 1.

care. Due sono gli interrogativi da cui muove l'analisi di Marxen: quale sia la realtà essenziale che le analogie schmittiane ci attestano, e in che misura si tratti qui di analogie teologiche in senso formale e quindi in che misura si possa parlare qui di "teologia".

A questi interrogativi Marxen cerca di rispondere verificando fino a che punto il parallelo indicato da Schmitt corrisponda ad un'autentica analogia in senso metafisico, analogia che si ha, secondo Tommaso d'Aquino, solo «quando il rapporto di più realtà nella partecipazione all'essere converge con un altro rapporto di più realtà nella partecipazione all'essere, così che vi è identità tra i due rapporti.»[97] L'analogia affermata da Schmitt viene schematizzata da Marxen nella seguente serie di coppie di concetti: miracolo - stato d'eccezione; onnipotenza di Dio - onnipotenza del legislatore; Dio come legislatore - il re come legislatore; trascendenza di Dio - trascendenza del sovrano.

Riguardo al primo esempio, il parallelo tra miracolo e stato d'eccezione può essere considerato un'analogia metafisica in senso stretto solo nel senso che sia l'uno che l'altro rimandano ad un'autorità sovrana superiore alle leggi della realtà: «Dio si rapporta al miracolo come l'autorità sovrana allo stato d'eccezione»[98]. Questa analogia non può però in alcun modo significare che il sovrano debba necessariamente essere una "unità personale": dall'analisi di questo parallelo non si può desumere nulla riguardo al titolare della sovranità.

Il secondo parallelo secondo Marxen non è un'analogia ma una costruzione arbitraria: mentre in Dio l'onnipotenza assoluta non può mai essere intesa come arbitrio assoluto, in quanto è sempre espressione di una realtà buona, saggia, giusta e dunque è sempre una potenza ordinata, nel legislatore invece, nel quale non vi sono come caratteri costitutivi la saggezza e la giustizia, questa onnipotenza corrisponderebbe all'arbitrio[99].

97. *Ivi*, p. 3.
98. *Ivi*, p. 4.
99. Questo, secondo Marxen, a meno di non voler sostenere una visione volontaristica dell'universo in cui il mondo non sia più governato dal *Nous*. In realtà questa critica di Marxen non coglie del tutto nel segno, in quanto in una visione volontaristica si potrebbe appunto dire: come Dio non vuole ciò che è buono, ma è buono ciò che Dio vuole, così allo stesso modo è buono tutto ciò che il legislatore vuole. Affermazione che certo non suonerebbe stonata in alcune formulazioni della dottrina della sovranità popolare. Forse più che su que-

In terzo luogo viene esaminato il parallelo tra Dio e il re come legislatori. Anche in questo caso l'analogia non è stringente in quanto Dio come causa ultima della creazione ne è necessariamente legislatore, mentre il re è causa ultima delle leggi solo *per accidens*, in quanto il corso degli eventi lo ha collocato al potere. Inoltre anche in questo caso, l'analogia non implica che il portatore della sovranità debba essere un'unità personale.

Infine tra la trascendenza di Dio e quella del sovrano vi è soltanto somiglianza in senso metaforico, e non analogia in senso stretto. Mentre tra Dio e mondo vi è una differenza a livello di essenza, tra il sovrano e la comunità statale vi è differenza solo di grado[100].

Dall'esame di questi esempi Marxen giunge ad affermare che «la teologia politica di Schmitt vuole essere una connessione causale *dal punto di vista ideologico* di concetti politici e teologici simili sul piano storico e filosofico-culturale, dove il teologico è inteso in oggettivo senso lato»[101]. Il merito di Schmitt è quello di aver ripreso l'idea di Donoso Cortés secondo la quale l'espressione più intensa di un'epoca sta nella sua visione metafisica e teologica, ma, a differenza di Cortés, Schmitt sviluppa il rapporto politica-teologia in modo diverso e, alla fine, improprio. Cortés infatti intende questo nesso tra la metafisica e la dottrina politica come un nesso *dinamico* di causa ed effetto, nel senso che ogni dottrina politica deriva quanto ai propri princìpi - e dunque, per usare la terminologia di Marxen, in quanto "meta-politica" - da una visione metafisica e teologica. Dal momento che questo nesso di causalità appartiene alla realtà di fatto e non è un nesso puramente logico, esso non può intendersi come nesso necessario.

sto piano - che contiene una precisa concezione di Dio, che di per sé l'analogia non postula - il parallelo si potrebbe contestare sottolineando come l'onnipotenza di Dio non abbia alcun vincolo né formale né materiale, mentre l'onnipotenza del legislatore, benché superiore a tutte le leggi, ha pur sempre a che fare con situazioni storiche e materiali che la condizionano e che non le danno mai il carattere dell'assolutezza.

100. Questa critica di Marxen è certo condivisibile, tuttavia il problema si rende più complesso quando si passa a considerare non più la persona del sovrano, che certo non può pretendere alcuna trascendenza, ma la sostanza stessa della sovranità. Tra questa e la realtà concreta non vi è solo una differenza di grado, ma una distanza qualitativa, dato che la realtà storica non esaurisce mai la sovranità che resta perennemente ulteriore e trascendente.

101. *Ivi*, p. 6.

Da un punto di vista scolastico si potrebbe dire che si tratta di «un'*analogia attributionis mere extrinsecae*» [102]. Schmitt invece, secondo Marxen, intende questo rapporto da un punto di vista *statico*, cioè come un'analogia strutturale e sistematica che implica dunque una corrispondenza necessaria tra teologia e politica. Il politico assume in questa prospettiva la necessità dogmatica del teologico e ne pretende l'identica assolutezza. Il politico è inteso da Schmitt, secondo Marxen, non come una metapolitica, ossia con riguardo ai princìpi o alle norme del politico trascendenti la politica stessa, ma assai più come concreto dispiegarsi dell'agire umano associato in forme determinate. La teologia politica di Schmitt finisce così per essere politica teologica o teologizzante, e questa per Marxen, è sempre «una pseudo-politica, poiché non c'è nessuna politica teologicamente accreditata, ma - dal punto di vista dell'individuazione di un confronto - solo una filosofia e rispettivamente una teologia del metapolitico»[103].

Questa politica teologizzante ha contenuti filosofici e non teologici in quanto non parte dal dato rivelato, ma da concetti che la ragione stessa può cogliere[104] e in ultima analisi è «giustificazione con motivazioni teologiche di un'esistenza politica già presente e di un'aspirazione, e dunque è ideologia nella forma più pura»[105]. Secondo Marxen questa politica teologica è stata definitivamente liquidata in ambito cristiano dall'opera di Erik Peterson[106].

102. *Ivi*, p. 10.

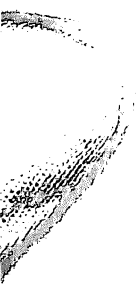
103. *Ivi*, p. 11. Quale esempio di un tentativo di determinare una filosofia o teologia del metapolitico, Marxen cita gli scritti di A. De Quervain, *Theologie und politische Gestaltung*, Berlin 1931 e Id., *Die theologische Voraussetzungen*, cit..

104. Gli stessi concetti di miracolo, onnipotenza, trascendenza, utilizzati negli esempi sopra analizzati sono per Marxen concetti filosofici.

105. H. Getzeny, *Wie weit ist die politische Theologie des Reiches heute noch sinnvoll?*, in "Hochland", 30 (1933), cit. in A. Marxen, *Das Problem*, cit., p. 12.

106. È interessante notare come Marxen intepreti la posizione di Peterson come liquidazione di ogni politica teologizzante, ma al tempo stesso come espressione di un'autentica teologia politica o meglio "metapolitica" (cfr. *ivi*, pp. 13 ss.). L'intera seconda parte del saggio di Marxen è dedicata all'esame della posizione di Peterson. L'analogia tra teologia e politica si trova secondo Marxen anche negli scritti di Peterson e può venir schematizzata nelle seguenti coppie di termini: città terrena - città celeste (stato, chiesa - regno di Dio alla fine dei tempi); re sulla terra - Dio come re; popolo naturale - popolo di Dio (popolo dello stato - popolo della chiesa); ordinamento cetuale sulla terra - ordinamento gerarchico degli angeli nel cielo; l'antica *ecclesia* profana - l'*ecclesia* cristiana;

Da questa analisi del saggio di Marxen si può ricavare un'ulteriore conferma della interpretazione dominante che negli anni Trenta veniva data della teologia politica schmittiana. La posizione di Schmitt è di fatto ricondotta alla politica teologica, ossia a un tentativo di legittimazione teologica dell'ordine politico. In realtà il nesso tra politica e teologia in Schmitt non è funzionale alla fondazione teologica dell'ordinamento politico concreto e alla legittimazione sacrale di determinate strutture, ma al contrario porta al riconoscimento della secolarità del politico. L'analogia che Schmitt sottolinea è un'analogia a livello di concetti e dunque si pone, come abbiamo visto, più come strumento ermeneutico che sul piano del modello dell'analogia scolastica che Marxen utilizza. E tuttavia proprio il confronto stabilito da Marxen tra l'analogia schmittiana e quella di tipo scolastico pone un problema reale, che già abbiamo individuato, il problema di stabilire se la teologia politica di Schmitt sia solo uno strumento di conoscenza della realtà storico-sociale e dunque si fermi sul piano della corrispondenza *estrinseca* o se invece rimandi a una più profonda struttura dell'essere. Fino a questo momento l'analisi degli scritti schmittiani costringe a lasciare aperto questo interrogativo già sollevato a conclusione dell'analisi della *Politische Theologie*.

l'acclamazione profana/politica - l'acclamazione cristiana liturgica (inno). Mentre tra la comunità politica terrena e il regno di Dio, l'una storica e l'altro escatologico, vi è per Marxen un'autentica *analogia entis* e *analogia fidei*, nei casi concreti si può vedere solo una corrispondenza metaforica. Da questo punto di vista la teologia metapolitica non legittima teologicamente un ordinamento esistente, ma è portatrice di un modello ideale eternamente valido di strutture comunitarie, che costituisce un costante termine di confronto per le strutture terrene.

IL DESTINO DEL LEVIATANO

Dopo il 1936 gli entusiasmi nei confronti del nazionalsocialismo sembrano raffreddarsi[1]. La "novità" della rivoluzione sembra esaurita e di fatto il regime si consolida come un'immensa organizzazione di potere preoccupata di controllare ogni spazio della società e di espandersi all'esterno più che di inaugurare un nuovo ordinamento capace di superare la crisi dello stato moderno. A questo punto l'interesse per il diritto costituzionale sembra passare in secondo piano. Inoltre la posizione di Schmitt all'interno del regime, fino a questo momento intellettualmente di rilievo, comincia a vacillare fino a che, nel 1936, egli viene attaccato dalla rivista delle SS "Das schwarze Korps"[2]: in seguito a questi attacchi la situazione di Schmitt diviene critica e di fronte ai suoi occhi si profila la prospettiva o di emigrare o di finire in campo di concentramento. Ma grazie alla protezione di Göring riesce ad evitare entrambe queste soluzioni, benché costretto a dare le dimissioni dalla «Deutsche Juristen Zeitung» e dalle cariche ricoperte nella Associazione nazionalsocialista dei giuristi tedeschi. Da questo momento in poi viene meno ogni suo ruolo politico di rilievo.

Questa seconda fase dal 1937 al 1945 vede Schmitt riprendere la riflessione teorica e svilupparla secondo tre direzioni: nella prima riemerge il problema dello stato moderno, con gli scritti su Hobbes; nella seconda troviamo tematiche di diritto internazionale, con la teoria del *Grossraumordnung*; nella terza, infine, considerazioni di geopolitica, in particolare con lo scritto *Land und Meer*.

1. Cfr. H. Hofmann, *Legitimität*, cit., pp. 198 ss.

2. Si tratta di due articoli apparsi anonimi (*Eine peinliche Ehrenrettung*, in "Das Schwarze Korps", 3.12.1936, p. 14 e *Es wird noch immer peinlicher*, in "Das Schwarze Korps", 10.12.1936, p. 2) in cui si rimproverano a Schmitt le sue radici cattoliche, l'amicizia con studiosi ebrei, l'opportunismo della sua adesione al nazismo, il suo antisemitismo solo culturale e non biologico. Su questo si veda J. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 219 ss.

1. *Il problema Hobbes*

L'interesse di Schmitt per Hobbes data dai suoi studi sulla dittatura e sulla teologia politica: già all'inizio degli anni Venti Schmitt aveva individuato in Hobbes il grande teorico del decisionismo, colui che con Machiavelli e Bodin aveva costruito teoricamente lo stato moderno, e lo aveva eletto suo maestro di pensiero. In questi anni Hobbes assume per Schmitt un significato più profondo e personale: la sua teoria così come la sua vicenda personale gli appaiono come il parallelo della sua riflessione e della sua storia: nati nello stesso anno in due secoli diversi (il 1588 e il 1888), vissuti nell'angoscia della situazione d'emergenza, delle lacerazioni e delle guerre civili, i due pensatori, accomunati dalla stessa preoccupazione per l'unità politica, finiscono entrambi sconfitti, messi da parte e in più destinati a vedere le loro teorie degenerare e ridursi a "mostri grotteschi"[3]. Questo interesse di Schmitt per Hobbes culmina negli scritti di questo periodo e in particolare nel saggio sul Leviatano[4]: si tratta di scritti che nascondono una molteplicità di significati resa ulteriormente complessa e indecifrabile dal contesto in cui l'opera esce, un regime in cui nessuna esplicita presa di distanza è più possibile.

Il punto di partenza dell'analisi di Schmitt è la considerazione del ruolo dell'immagine del Leviatano nella storia delle teorie politiche. Tra tutte le immagini questa è la più potente e vitale, capace di mantenere un forte valore evocativo attraverso i secoli

3. Sul parallelo tra la vicenda personale di Schmitt e quella di Hobbes si veda H. Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin 1981, p. 5; critico invece H. Rumpf, *Carl Schmitt*, cit, pp. 59-73.

4. Cfr. C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 30 (1937), pp. 622-632; tr.it. *Lo stato come meccanismo in Hobbes e Descartes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp. 47-59; Id., *Der Leviathan in der Staats-lehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938, Köln-Lövenich 1982; tr.it. *Il Leviatano nella dottrina dello stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 61-143. Sull'importanza della lettura schmittiana nel quadro della letteratura su Hobbes, si veda B. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beihefte 3 zu "Der Staat", Berlin 1979, p. 115. Per una riflessione teologico-politica sul *Leviatano* di Hobbes a partire dal saggio di Schmitt, si veda M. Bertozzi, *Leviathan contro Behemoth. Una riflessione sulla teologia politica di Hobbes*, in "Rivista di teologia morale", 13 (1981), pp. 41-59.

in culture e società diverse. L'origine del Leviatano è biblica: lo si trova citato per la prima volta nel Libro di Giobbe, dove è indicato come il mostro marino, l'animale più forte e indomabile, accanto a un altro animale, questa volta terrestre, altrettanto forte, Behemoth[5].

Questa immagine, nelle successive tradizioni cristiana ed ebraica, è stata oggetto di identificazioni ulteriori: nel medioevo cristiano diviene il simbolo del diavolo che come grosso pesce viene adescato e catturato da Dio, nel pensiero ebraico invece il Leviatano (così come Behemoth) diviene immagine dei popoli pagani in lotta tra loro. Entrambe queste interpretazioni non sembrano però avere una relazione possibile col significato che Hobbes attribuisce a questa immagine e per questo Schmitt avanza l'ipotesi che il mito di Hobbes si rifaccia piuttosto alle figure del drago e del serpente che sono considerate da molti popoli divinità protettrici. Quello che è certo è che, nel corso del '500 e del '600, l'immagine del Leviatano appare perdere la sua caratteristica di demonicità che la tradizione ebraico-cristiana gli aveva attribuito, e finisce per indicare qualche cosa di "grande e potente": è un'immagine letteraria - a cui non è estraneo un tocco di *humour* inglese - più che un mito.

Nel libro di Hobbes il Leviatano compare nel frontespizio della prima edizione del 1651 e in tre citazioni all'interno del testo. Nell'immagine iniziale il Leviatano è raffigurato come un grande uomo composto di innumerevoli piccoli uomini, con sul capo la corona e nelle due mani i simboli del potere politico e religioso che si stendono sopra una città: la spada nella destra e il pastorale nella sinistra. Sopra di lui compare il versetto del libro

5. «Puoi tu pescare il Leviatan con l'amo
e tener ferma la sua lingua con una corda,
ficcargli un giunco nelle narici
e forargli la mascella con un uncino?...
Chi mai lo ha assalito e si è salvato?
Nessuno sotto il cielo.
Non tacerò la forza delle sue membra:
in fatto di forza non ha pari...
Nessuno sulla terra è pari a lui,
fatto per non aver paura.
Lo teme ogni essere più altero;
egli è il re su tutte le fiere più superbe.»
Così si legge nel libro di Giobbe (40, 25-26; 41, 3-4; 41, 25-26).

di Giobbe (41,24): *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei.* In un riquadro sottostante ai lati del titolo e in corrispondenza delle due braccia, vi sono due serie verticali di simboli del potere politico e di quello religioso: un castello e una chiesa, una corona e una tiara, un cannone e i fulmini della scomunica, armi, lance e bandiere e sillogismi e dilemmi a forma di forche acuminate, una battaglia e un concilio.

Queste immagini non sono altro che l'esplicazione del contenuto stesso dell'opera (*The Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*) e del suo scopo di unificare potere politico e religioso nelle mani dell'autorità sovrana costituita dai diversi individui. La figura del Leviatano non ha nulla del mostro marino, del drago e del serpente, piuttosto rievoca l'immagine platonica del "grande uomo", espressione che Hobbes usa nel testo in modo equivalente a quella del Leviatano.

All'interno poi del testo Hobbes cita il Leviatano in tre occasioni: nell'*Introduzione* dove afferma che lo stato è un grande uomo, un grande Leviatano, un'opera dell'arte, un "animale artificiale", un *automaton* ovvero una macchina[6]. Da qui tre elementi appaiono connessi all'immagine: grande uomo, animale, macchina. Un secondo passo è nel capitolo XVII, dove si descrive l'origine dello stato dal patto tra gli uomini: qui il Leviatano è identificato con la persona sovrana ed è definito *deus mortalis*, aggiungendo così al quadro precedente un quarto elemento: Dio mortale[7]. Infine, nel capitolo XXVIII si ha una terza citazione del Leviatano con esplicito riferimento alle espressioni del libro di Giobbe. Il reggitore dello stato è paragonato al Leviatano perché nessuna potenza terrena gli è superiore, a tutti incute timore e perciò ottiene da tutti, anche dai grandi, sottomissione[8]. Nel

6. «Poiché dall'*arte* viene creato quel gran *Leviatano* chiamato *comunità politica* o *Stato* (in latino *civitas*) il quale altro non è che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato.» (T. Hobbes, *Leviatano*, tr.it.cit., *Introduzione*, p. 5).

7. «...la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa.» (*ivi*, p. 167).

8. «Finora ho esposto la natura dell'uomo [...] insieme con il grande potere di colui che lo governa, che io ho paragonato al *Leviatano*, prendendo il paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. *Non c'è*

Leviatano dunque ci si limita a questi accenni. Negli altri scritti di Hobbes non si trova molto di più: l'unico accenno è in un testo del 1656 (*The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*) dove le forze rivoluzionarie inglesi sono paragonate a Behemoth visto qui come l'immagine della forza del disordine e dell'anarchia contro lo stato-Leviatano. Il Leviatano di Hobbes assume dunque un'altra connotazione : quella di freno al disordine, all'anarchia e alla guerra civile: «Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»[9].

Dai testi di Hobbes non si trova dunque molto per giustificare la scelta di quest'immagine ai fini della sua costruzione politica. Può darsi sia solo una finzione letteraria, può darsi vi sia nascosto qualche significato più profondo. Di più in questa direzione, secondo Schmitt, non è possibile sapere. È dunque opportuno rivolgere l'attenzione al ruolo che il Leviatano riveste nella costruzione di Hobbes analizzando i quattro caratteri che lo denotano.

Un Dio mortale. Secondo Schmitt che «lo Stato venga designato come "Dio" non ha alcun significato proprio ed autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato»[10]. Tutt'al più può avere un significato polemico contro quanti - come la chiesa - si richiamano a Dio per rivendicare un proprio potere di fronte allo stato. Hobbes sarebbe qui in lotta contro la dottrina della *potestas indirecta*, che nasconderebbe una pretesa d'intromissione della chiesa nel potere temporale, quando non addirittura un nuovo tentativo di subordinare il potere politico a quello spirituale. Rivendicare il titolo di Dio, sia pure di un Dio mortale, avrebbe allora il significato di affermare la superiorità sulla terra del potere politico che è in sé unico e indivisibile.

«Per Hobbes Dio è soprattutto potenza ("potestas"). La formula "luogotenente di Dio in terra" per indicare il sovrano dello Stato - derivata dal

sulla terra, egli dice, *che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell'orgoglio*. Ma perché è mortale e soggetto al decadimento come lo sono tutte le altre creature terrestri, e perché è in cielo (sebbene non sulla terra) quello di cui dovrebbe aver timore e alle cui leggi deve obbedire, parlerò nei capitoli seguenti delle sue malattie e delle cause della sua mortalità e a quali leggi di natura sia vincolato ad obbedire» (*ivi*, p. 314).

9. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 34 (tr.it.cit., p. 77).
10. *Ivi*, p. 49 (tr.it.cit., p. 83).

di Giobbe (41,24): *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei*. In un riquadro sottostante ai lati del titolo e in corrispondenza delle due braccia, vi sono due serie verticali di simboli del potere politico e di quello religioso: un castello e una chiesa, una corona e una tiara, un cannone e i fulmini della scomunica, armi, lance e bandiere e sillogismi e dilemmi a forma di forche acuminate, una battaglia e un concilio.

Queste immagini non sono altro che l'esplicazione del contenuto stesso dell'opera (*The Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*) e del suo scopo di unificare potere politico e religioso nelle mani dell'autorità sovrana costituita dai diversi individui. La figura del Leviatano non ha nulla del mostro marino, del drago e del serpente, piuttosto rievoca l'immagine platonica del "grande uomo", espressione che Hobbes usa nel testo in modo equivalente a quella del Leviatano.

All'interno poi del testo Hobbes cita il Leviatano in tre occasioni: nell'*Introduzione* dove afferma che lo stato è un grande uomo, un grande Leviatano, un'opera dell'arte, un "animale artificiale", un *automaton* ovvero una macchina[6]. Da qui tre elementi appaiono connessi all'immagine: grande uomo, animale, macchina. Un secondo passo è nel capitolo XVII, dove si descrive l'origine dello stato dal patto tra gli uomini: qui il Leviatano è identificato con la persona sovrana ed è definito *deus mortalis*, aggiungendo così al quadro precedente un quarto elemento: Dio mortale[7]. Infine, nel capitolo XXVIII si ha una terza citazione del Leviatano con esplicito riferimento alle espressioni del libro di Giobbe. Il reggitore dello stato è paragonato al Leviatano perché nessuna potenza terrena gli è superiore, a tutti incute timore e perciò ottiene da tutti, anche dai grandi, sottomissione[8]. Nel

6. «Poiché dall'*arte* viene creato quel gran *Leviatano* chiamato *comunità politica* o *Stato* (in latino *civitas*) il quale altro non è che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato.» (T. Hobbes, *Leviatano*, tr.it.cit., *Introduzione*, p. 5).

7. «...la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa.» (*ivi*, p. 167).

8. «Finora ho esposto la natura dell'uomo [...] insieme con il grande potere di colui che lo governa, che io ho paragonato al *Leviatano*, prendendo il paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. *Non c'è*

Leviatano dunque ci si limita a questi accenni. Negli altri scritti di Hobbes non si trova molto di più: l'unico accenno è in un testo del 1656 (*The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*) dove le forze rivoluzionarie inglesi sono paragonate a Behemoth visto qui come l'immagine della forza del disordine e dell'anarchia contro lo stato-Leviatano. Il Leviatano di Hobbes assume dunque un'altra connotazione : quella di freno al disordine, all'anarchia e alla guerra civile: «Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»[9].

Dai testi di Hobbes non si trova dunque molto per giustificare la scelta di quest'immagine ai fini della sua costruzione politica. Può darsi sia solo una finzione letteraria, può darsi vi sia nascosto qualche significato più profondo. Di più in questa direzione, secondo Schmitt, non è possibile sapere. È dunque opportuno rivolgere l'attenzione al ruolo che il Leviatano riveste nella costruzione di Hobbes analizzando i quattro caratteri che lo denotano.

Un Dio mortale. Secondo Schmitt che «lo Stato venga designato come "Dio" non ha alcun significato proprio ed autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato»[10]. Tutt'al più può avere un significato polemico contro quanti - come la chiesa - si richiamano a Dio per rivendicare un proprio potere di fronte allo stato. Hobbes sarebbe qui in lotta contro la dottrina della *potestas indirecta*, che nasconderebbe una pretesa d'intromissione della chiesa nel potere temporale, quando non addirittura un nuovo tentativo di subordinare il potere politico a quello spirituale. Rivendicare il titolo di Dio, sia pure di un Dio mortale, avrebbe allora il significato di affermare la superiorità sulla terra del potere politico che è in sé unico e indivisibile.

«Per Hobbes Dio è soprattutto potenza ("potestas"). La formula "luogotenente di Dio in terra" per indicare il sovrano dello Stato - derivata dal

sulla terra, egli dice, *che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell'orgoglio*. Ma perché è mortale e soggetto al decadimento come lo sono tutte le altre creature terrestri, e perché è in cielo (sebbene non sulla terra) quello di cui dovrebbe aver timore e alle cui leggi deve obbedire, parlerò nei capitoli seguenti delle sue malattie e delle cause della sua mortalità e a quali leggi di natura sia vincolato ad obbedire» (*ivi*, p. 314).

9. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 34 (tr.it.cit., p. 77).
10. *Ivi*, p. 49 (tr.it.cit., p. 83).

di Giobbe (41,24): *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei.* In un riquadro sottostante ai lati del titolo e in corrispondenza delle due braccia, vi sono due serie verticali di simboli del potere politico e di quello religioso: un castello e una chiesa, una corona e una tiara, un cannone e i fulmini della scomunica, armi, lance e bandiere e sillogismi e dilemmi a forma di forche acuminate, una battaglia e un concilio.

Queste immagini non sono altro che l'esplicazione del contenuto stesso dell'opera (*The Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*) e del suo scopo di unificare potere politico e religioso nelle mani dell'autorità sovrana costituita dai diversi individui. La figura del Leviatano non ha nulla del mostro marino, del drago e del serpente, piuttosto rievoca l'immagine platonica del "grande uomo", espressione che Hobbes usa nel testo in modo equivalente a quella del Leviatano.

All'interno poi del testo Hobbes cita il Leviatano in tre occasioni: nell'*Introduzione* dove afferma che lo stato è un grande uomo, un grande Leviatano, un'opera dell'arte, un "animale artificiale", un *automaton* ovvero una macchina[6]. Da qui tre elementi appaiono connessi all'immagine: grande uomo, animale, macchina. Un secondo passo è nel capitolo XVII, dove si descrive l'origine dello stato dal patto tra gli uomini: qui il Leviatano è identificato con la persona sovrana ed è definito *deus mortalis*, aggiungendo così al quadro precedente un quarto elemento: Dio mortale[7]. Infine, nel capitolo XXVIII si ha una terza citazione del Leviatano con esplicito riferimento alle espressioni del libro di Giobbe. Il reggitore dello stato è paragonato al Leviatano perché nessuna potenza terrena gli è superiore, a tutti incute timore e perciò ottiene da tutti, anche dai grandi, sottomissione[8]. Nel

6. «Poiché dall'*arte* viene creato quel gran *Leviatano* chiamato *comunità politica* o *Stato* (in latino *civitas*) il quale altro non è che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato.» (T. Hobbes, *Leviatano*, tr.it.cit., *Introduzione*, p. 5).

7. «...la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno *Stato*, in latino *civitas*. Questa è la generazione di quel grande *Leviatano*, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa.» (*ivi*, p. 167).

8. «Finora ho esposto la natura dell'uomo [...] insieme con il grande potere di colui che lo governa, che io ho paragonato al *Leviatano*, prendendo il paragone dai due ultimi versi del quarantunesimo capitolo di *Giobbe*, dove Dio, dopo aver esposto il gran potere del *Leviatano*, lo chiama re della Superbia. *Non c'è*

Leviatano dunque ci si limita a questi accenni. Negli altri scritti di Hobbes non si trova molto di più: l'unico accenno è in un testo del 1656 (*The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*) dove le forze rivoluzionarie inglesi sono paragonate a Behemoth visto qui come l'immagine della forza del disordine e dell'anarchia contro lo stato-Leviatano. Il Leviatano di Hobbes assume dunque un'altra connotazione : quella di freno al disordine, all'anarchia e alla guerra civile: «Lo Stato, secondo Hobbes, è soltanto una guerra civile continuamente impedita da un grande potere»[9].

Dai testi di Hobbes non si trova dunque molto per giustificare la scelta di quest'immagine ai fini della sua costruzione politica. Può darsi sia solo una finzione letteraria, può darsi vi sia nascosto qualche significato più profondo. Di più in questa direzione, secondo Schmitt, non è possibile sapere. È dunque opportuno rivolgere l'attenzione al ruolo che il Leviatano riveste nella costruzione di Hobbes analizzando i quattro caratteri che lo denotano.

Un Dio mortale. Secondo Schmitt che «lo Stato venga designato come "Dio" non ha alcun significato proprio ed autonomo nel ragionamento tipico di questa costruzione dello Stato»[10]. Tutt'al più può avere un significato polemico contro quanti - come la chiesa - si richiamano a Dio per rivendicare un proprio potere di fronte allo stato. Hobbes sarebbe qui in lotta contro la dottrina della *potestas indirecta*, che nasconderebbe una pretesa d'intromissione della chiesa nel potere temporale, quando non addirittura un nuovo tentativo di subordinare il potere politico a quello spirituale. Rivendicare il titolo di Dio, sia pure di un Dio mortale, avrebbe allora il significato di affermare la superiorità sulla terra del potere politico che è in sé unico e indivisibile.

«Per Hobbes Dio è soprattutto potenza ("potestas"). La formula "luogotenente di Dio in terra" per indicare il sovrano dello Stato - derivata dal

sulla terra, egli dice, *che sia paragonabile a lui. È fatto in modo tale da non aver paura. Vede sotto di lui ogni cosa eccelsa ed è re di tutti i figli dell'orgoglio.* Ma perché è mortale e soggetto al decadimento come lo sono tutte le altre creature terrestri, e perché è in cielo (sebbene non sulla terra) quello di cui dovrebbe aver timore e alle cui leggi deve obbedire, parlerò nei capitoli seguenti delle sue malattie e delle cause della sua mortalità e a quali leggi di natura sia vincolato ad obbedire» (*ivi*, p. 314).

9. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 34 (tr.it.cit., p. 77).

10. *Ivi*, p. 49 (tr.it.cit., p. 83).

medioevo cristiano - è usata da Hobbes perché altrimenti il sovrano diverrebbe il "luogotenente del papa sulla terra". Il carattere 'divino' del potere statuale 'sovrano' e 'onnipotente' non presenta dunque, qui, una motivazione logicamente argomentata. Il sovrano non è il "defensor pacis", di una pace riconducibile a Dio; è il "creator pacis", creatore di una pace esclusivamente terrena. La motivazione si svolge quindi in senso inverso rispetto ai ragionamenti che sostengono il diritto 'divino': il potere dello stato è onnipotente, quindi ha carattere divino. Ma la sua onnipotenza è di origine tutt'altro che divina: è opera dell'uomo, e si costituisce attraverso un 'patto' stipulato da uomini.»[11]

L'elemento nuovo della costruzione di Hobbes secondo Schmitt sta nel fatto che lo stato viene visto come una costruzione interamente razionale: non vi è una comunità umana creata da Dio o un ordine naturale preesistente, ma solo lo stato di natura in cui gli uomini sono dominati dal terrore della morte che ciascuno può dare all'altro. E lo stato è la costruzione umana che garantisce pace, ordine e sicurezza[12]. Come si vede Schmitt, attraverso l'interpretazione di Hobbes, nega ogni carattere di sacralità al politico[13].

Un grande uomo. L'uscita dallo stato di natura e il passaggio allo stato civile sono dovuti al patto che gli individui contraggono tra loro e che costituisce il sovrano, il "grande uomo" che rappresenta la pienezza del potere politico. Il potere politico di Hobbes attraverso il Leviatano rivela così il carattere della persona sovrano-rappresentativa tipica delle concezioni personalistiche del potere. Il titolare del potere politico e giuridico, il so-

11. *Ivi*, p. 50 (tr.it.cit., p. 84). Così anche Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, sostiene che Hobbes rivendica una unità pagana di religione e politica contro la distinzione ebraica tra le due realtà. Secondo Schmitt invece si tratta piuttosto di una lotta contro la dottrina ebraico-cristiana a partire da una posizione cristiano-pagana (erastiana). Su questo si veda anche la recensione di D. Cantimori, *Der Leviathan*, in "Studi Germanici", 3 (1938), pp. 210-215.

12. «Questa è notoriamente una definizione della polizia. Stato moderno e moderna polizia sono sorti insieme, e l'istituzione più essenziale di questo stato di sicurezza è la polizia»(*ivi*, p. 47 [tr.it.cit., pp. 82-83]). Su questo rapporto tra stato moderno/polizia, si veda anche C. Schmitt, *Premessa all'edizione italiana*, in *Le categorie del politico*, cit., pp. 21-26.

13. Per questo appare discutibile l'interpretazione di P. Schneider, *Ausnahmezustand*, cit., secondo cui lo stato sarebbe per Schmitt il Dio terreno che ha sostituito il Dio celeste degli scritti iniziali, in particolare di *Römischer Katholizismus*.

vrano, per Hobbes non può che essere una "persona", in quanto solo una persona può rappresentare, cioè "può stare per"[14]. E dunque il Leviatano deve avere questo carattere personale, deve essere un *homo*, ma non come tutti gli altri, bensì *magnus homo*.

A questo proposito Schmitt fa notare criticamente come questo carattere rappresentativo non possa emergere da una costruzione contrattualistica. Nella misura in cui la persona sovrana è "sovra" gli altri, è superiore a questi e trascendente, sia pure in un senso solo giuridico e non metafisico, essa non può essere il prodotto dei singoli individui empirici:

«Gli uomini che si riuniscono in una inimicizia angosciosa non possono superare l'inimicizia, premessa del loro riunirsi. Si può ben pervenire ad un accordo di tutti con tutti: ma questo è soltanto un anarchico patto sociale, non statale. La persona sovrano-rappresentativa, che si origina oltre e al di là di questo patto sociale e che è l'esclusiva garante della pace, non viene a costituirsi attraverso l'accordo, ma soltanto in occasione di esso, ed è incomparabilmente superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate. È certamente vero che la paura collettiva degli individui tremanti per la loro vita chiama sulla scena una nuova potenza, il Leviatano; ma più che creare il nuovo Dio, quella paura lo evoca.»[15]

Ciò che invece i singoli individui possono creare come loro prodotto, come loro opera d'arte è una macchina. Ma questo per Hobbes non è necessariamente diverso da un corpo umano. Hobbes infatti nell'interpretazione di Schmitt[16] traspone la concezione meccanicistica cartesiana del corpo umano allo stato: se l'uomo è "macchina animata" e lo stato è un grande uomo, allora

14. Il concetto di persona in Hobbes rimanda a quello etimologico di "maschera", più che al concetto di essere umano irripetibile tipico delle correnti del personalismo filosofico. Hobbes si domanda se una persona sia "colui le cui parole o azioni sono considerate come sue proprie o come rappresentative delle parole e azioni di un altro uomo o di qualsiasi altra cosa" e risponde distinguendo tra persona "naturale" (quando si rappresenta se stessi) e persona "artificiale" (quando si rappresentano gli altri), ma in ambedue i casi il concetto di persona è legato a quello di rappresentazione: «Sicché una persona è la stessa cosa che un attore, sia sulla scena che nella comune conversazione; e impersonare significa agire o rappresentare se stesso o un altro»(T. Hobbes, *Leviathan*, tr.it.cit., c. XVI, pp. 155 ss.)

15. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 52 (tr.it.cit., p. 85).

16. Cfr. soprattutto C. Schmitt, *Der Staat als Mechanismus*, cit.

lo stato è una colossale macchina animata. Ma poiché lo stato è un *homo artificialis* anche la sua anima sarà solo una componente del meccanismo, un pezzo costruito dagli uomini.

La critica che Schmitt muove al contrattualismo individualistico di Hobbes e la sua riaffermazione della "trascendenza" della persona sovrana rappresenta un momento importante nello sviluppo del pensiero schmittiano. In questo punto sembra riemergere la visione della *Verfassungslehre*, così come di tutti gli scritti precedenti, in cui si sottolineava la dimensione di ulteriorità del potere sovrano, e, di conseguenza, sembra abbandonata la visione puramente immanente, della presenza immediata tipica della *Führung* che abbiamo visto descritta in *Staat, Bewegung, Volk*. Il cammino della teologia politica schmittiana dopo la secolarizzazione radicale e l'immersione nella mitologia politica, sembra riaffermare, sia pure tra le righe, l'ineliminabile trascendenza che è nel politico. Ma questa critica a Hobbes non è importante solo per questo. In questo passo vi sono altri due elementi significativi, uno relativo al tema dell'inimicizia, l'altro riguarda la costituzione dell'ordinamento politico. Riguardo al primo Schmitt sottolinea - quasi a "correzione" della sua teoria dell'amico-nemico - che la semplice inimicizia, così come la semplice paura, non può costituire da sé nessuna unità politica. Questa notazione, benché marginale, è importante, perché ribadisce come il momento co-stitutivo del politico non sia semplicemente negativo, ma sia anche positivo, non derivi cioè da una pura differenza rispetto all'"altro", ma anche dall'unità interna di un popolo. E ciò ha conseguenze anche sul secondo punto, ossia sulla costituzione dell'unità politica: l'ordine non può nascere dal puro disordine, dal caos, dal nulla, dalla guerra, o dalla paura - la paura, al più, evoca il Dio mortale; la costituzione dell'ordine politico presuppone in qualche modo un ordine già dato. Il decisionismo puro di Hobbes, che Schmitt aveva distinto da quello relativo nello scritto *Über die drei Arten*, benché più moderno rispetto al precedente, appare problematico.

Una grande macchina. La grandezza della costruzione di Hobbes sta proprio qui, nell'aver pensato fino in fondo lo stato come macchina. Le caratteristiche di *deus mortalis* e di personalità non fanno che rafforzare la grandiosità di questo meccanismo che è il

Leviatano. Il sogno di Hobbes si manifesta in tutto il suo moderno razionalismo: affidare la sicurezza e la protezione degli uomini ad una gigantesca macchina prodotta dall'intelligenza umana. Non c'è dubbio che alla base del pensiero di Hobbes vi sia tanta sfiducia nella bontà umana quanto fiducia nella sua razionalità e intelligenza. Hobbes si colloca dunque come un protagonista all'interno del processo di moderna razionalizzazione e tecnicizzazione. Di certo l'iniziatore della meccanizzazione del mondo è Cartesio, ma l'applicazione di questa visione allo stato, *magnus homo*, con la trasformazione anche dell'anima in componente meccanica, ha reso possibile la meccanizzazione totale dell'individuo: se il grande uomo era interamente una macchina, perché non avrebbe potuto esserlo anche il piccolo uomo?

Questo processo di meccanizzazione dello stato, che giunge a dispiegarsi in tutta la sua potenza nel secolo XX, comporta parimenti la neutralizzazione dello stato, il suo rendersi indipendente rispetto ai contenuti politici. Se lo stato è una grande macchina, la sua essenza sta nel buon funzionamento: esso diviene uno strumento disponibile a qualsiasi finalità politica. Schmitt ricollega così l'opera di Hobbes alla sua analisi sulla dinamica dello stato moderno e alla sua interpretazione storica delle neutralizzazioni. La costruzione hobbesiana di uno stato macchina si colloca così sullo sfondo delle guerre di religione e la riunificazione del potere politico con quello religioso nelle mani del sovrano ha esattamente il significato di neutralizzare il terreno religioso, di renderlo cioè non più oggetto di dispute e guerre teologiche, ma un campo di decisione e di disciplinamento politico-statuale.

Questa neutralizzazione rispetto ai contenuti porta con sé una nuova concezione del diritto: la validità delle leggi non può più fondarsi su un riferimento teologico o etico esterno alla legge stessa, ma dipende solo dalla volontà sovrana, solo in forza della decisione che dà loro carattere di legge. Il detto hobbesiano *Auctoritas non veritas facit legem* diviene così la premessa della nascita del positivismo giuridico: il diritto è esclusivamente ciò che è posto dalla autorità sovrana. Questo detto non è per Schmitt la giustificazione di un arbitrio dispotico, ma solamente l'espressione di una concezione tecnica dello stato, neutrale rispetto al valore:

«Un simile Stato tecnico-neutrale può essere tanto tollerante quanto intollerante; in entrambi i casi resta neutrale allo stesso modo. Il suo valore, la sua verità e la sua giustizia stanno nella sua perfezione tecnica. Tutte le altre idee di verità e di giustizia sono assorbite dalla decisione del comando legale; l'introduzione di quelle idee nell'argomentazione giuridica creerebbe soltanto nuovo conflitto e nuova insicurezza. La macchina dello Stato, o funziona o non funziona. Nel primo caso, mi garantisce la sicurezza della mia esistenza fisica; in cambio pretende obbedienza incondizionata alle leggi del suo funzionamento. Ogni ulteriore discussione conduce ad una condizione 'prestatuale' di insicurezza, nella quale in definitiva non si è più sicuri della propria vita fisica perché l'appellarsi al diritto e alla verità non crea per nulla la pace, quanto piuttosto inasprisce e incattivisce completamente la guerra. Ciascuno naturalmente pretende di avere dalla sua parte il diritto e la verità, ma non è la pretesa di aver ragione che porta alla pace, sì invece è soltanto l'irresistibile decisione di un sistema legale di coazione dal sicuro funzionamento, che fa finire il conflitto.»[17]

Se lo stato è questo meccanismo neutrale, è chiaro che per Hobbes non possa esserci alcuna legittimazione al diritto di resistenza. E non solo perché al di fuori dello stato non c'è soggettività politica e giuridica a cui richiamarsi e quindi resistere allo stato vorrebbe dire ritornare allo stato ferino, ma anche perché sarebbe come teorizzare un diritto di resistenza ad una macchina[18].

Questa concezione dello stato come macchina ha dei precisi riflessi sul piano del diritto internazionale. I rapporti internazionali in questo quadro di neutralità sono caratterizzati solo dal fatto di esercitarsi tra stati o tra non-stati ma non possono sottostare a criteri di valore esterni al riconoscimento della sovranità statale: ad esempio, per quanto riguarda la guerra, questa ha il suo diritto per Hobbes nel fatto che a muoverla e combatterla sono stati sovrani, non in motivazioni extragiuridiche: la guerra non è né giu-

17. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., pp. 69-70 (tr.it.cit., pp. 94-95).

18. Di parere contrario è Mayer-Tasch che dedica un intero suo lavoro a dimostrare il contrario della tesi di Schmitt, ossia la possibilità di un diritto di resistenza nella teoria di Hobbes: «Anche nel regno del Leviatano rimane al singolo spazio per *Stand* und *Widerstand*. Il Leviatano è un Dio mortale. E c'è un diritto di ucciderlo» e prosegue: «Ciò che *Schmitt* non ha visto o non ha voluto vedere, è il fatto che in Hobbes il diritto ferino che sta al di là dello Stato nello Stato può svilupparsi in diritto di resistenza»(P.C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965, pp. 125 e 125 nota 23).

sta né ingiusta, ma è un affare di stato. La grandezza di questa "tecnicizzazione dello stato" è per Schmitt storicamente legata all'epoca moderna, in quanto neutralizzazione dei conflitti e portatrice di pace e diritto. Ma essa non può significare la dissoluzione del politico nella tecnica, che, come abbiamo visto in *Das Zeitalter der Neutralisierungen*, è il puramente neutro e strumentale, ed esige una personalità che la governi.

Un grande animale. È sul piano internazionale che Schmitt colloca questa caratteristica dello stato Leviatano: la sua animalità. Come gli individui nello stato di natura sono a livello ferino e si comportano come animali gli uni contro gli altri, così a livello internazionale sono gli stati a comportarsi da fiere in quanto manca un'autorità sovranazionale che assuma il monopolio del potere:

«A questo punto l'immagine del Leviatano, con la sua mescolanza di grande animale e di grande macchina, raggiunge il grado più alto della sua efficacia mitica, perché coglie quel ricorso all'Elementare che nelle relazioni fra grandi potenze è imprescindibile. Le grandi potenze in lotta reciproca agiscono in uno spazio di continuo pericolo e di continua minaccia. Se non sanno distinguere correttamente fra amico e nemico sono perdute.»[19]

Gli stati appaiono qui come animali e non per nulla alle loro relazioni si attagliano benissimo gli apologhi di Esopo o La Fontaine sugli animali (ad esempio la favola del lupo e dell'agnello...). Ma l'aspetto tragico di questa situazione è che questo scontro tra animali è divenuto nel secolo presente lo scontro tra macchine di enorme potenza tecnica dotate ciascuna di un'assoluta potenza politica interna.

Ciò che Schmitt trova interessante in questa analisi di Hobbes non sono soltanto i singoli caratteri dello stato, ma il loro insieme. Ogni stato deve avere in sé questi diversi caratteri: la trascendenza sovrana, la personalità rappresentatrice, la funzionalità tecnica, la forza vitale nei rapporti con gli altri stati.

Dopo aver analizzato i caratteri del Leviatano nella dottrina di Hobbes, l'attenzione di Schmitt si indirizza sul successo di questa costruzione politica, sulla sua capacità di soddisfare all'esigenza

19. *Ivi*, p. 76 (tr.it.cit., pp. 99-100).

da cui era partito e cioè la costruzione di una sovranità indivisa che assommasse in sé il potere politico e quello religioso. Da questo punto di vista il modello hobbesiano ha avuto un esito contradditorio: da un lato ha trovato la sua realizzazione più alta nello stato dell'assolutismo, dall'altro è stato l'artefice della propria dissoluzione perché ha portato dentro di sé i germi che l'hanno condotto ad una malattia mortale.

Questi germi nascono, secondo Schmitt, sulla questione dei miracoli. Lo stato-Leviatano, come abbiamo visto, è lo stato della sovranità assoluta sia in materia politica che religiosa. A lui, in cambio di protezione, i sudditi sono tenuti a prestare obbedienza assoluta senza la possibiltà di appellarsi a poteri diversi né in questioni politiche né in questioni di fede. Anche in materia religiosa è lo stato a stabilire ciò che i sudditi debbono credere come vero e di conseguenza anche sulla verità o meno dei miracoli è lo stato a decidere.[20] Ma poiché non è possibile, come è ovvio, costringere il pensiero, il comando dello stato ha un valore coattivo solo relativamente ai comportamenti esteriori, non alle convinzioni interiori che restano incontrollabili. Le azioni e la confessione esterna sono sotto il controllo del sovrano, ma non il "foro interno" che è lasciato alla libertà individuale[21].

20. In un'epoca di guerre di religione anche la questione dei miracoli era di estremo interesse e rilevanza politica. Si tenga presente, come ricorda Schmitt, il potere taumaturgico che i sovrani lungo tutto il '600 esercitavano. Si veda su questo il classico lavoro di M. Bloch, *Les rois thaumathurges*, Paris 1924, tr.it. *I re taumaturghi*, Torino 1973. Sulla questione dei miracoli, si veda, tra gli altri, P. Hazard, *La crise de la conscience europeénne*, Paris 1935; tr.it. *La crisi della coscienza europea*, 2 voll., Milano 1968, vol. I, pp. 195-223.

21. Per giustificare questo spazio interiore di libertà Hobbes cita un passo biblico tratto dal Vecchio Testamento: «"Tuttavia il Signore perdoni il tuo servo se, quando il mio signore [il re siriano] entra nel tempio di Rimmòn [dio della bufera, adorato a Damasco] per prostrarsi, si appoggia al mio braccio e se anche io mi prostro nel tempio di Rimmòn, durante la sua adorazione nel tempio di Rimmòn; il Signore perdoni il tuo servo per questa azione". Quegli disse: "Va' in pace". Partì da lui e fece un bel tratto di strada.» (*II Re*, 5 ,18-19) Chi parla è Nàaman, ministro del re siriano, che, guarito dal profeta Eliseo, si è convertito al Dio d'Israele. Dopo aver ringraziato il profeta, prima di accomiatarsi da lui, gli chiede il permesso di compiere, alla presenza del proprio re, atti di culto esterni nei confronti di idoli. Nàaman non crede più agli idoli, ma chiede, per motivi di obbedienza politica, di poter seguire esternamente la religione del re. Il profeta acconsente. Questo consenso del profeta è visto da Hobbes come un riconoscimento teologico della "riserva interiore".

22. Più che di una concessione alla riserva interiore individuale da parte di

È proprio questa concessione alla riserva interiore dell'individuale[22] che mina, a parere di Schmitt, l'intera costruzione di Hobbes condannandola al futuro fallimento. Si fa strada qui, proprio nel cuore del Leviatano, la frattura tra esterno e interno già affermatasi con la riforma luterana[23]. Sarà soprattutto quello che Schmitt definisce il pensiero ebraico e poi quello liberale suo erede a cogliere questa "incrinatura" e a portarla ad effetti dirompenti con Spinoza e poi Thomasius e poi gli Illuministi, fino a che questo rapporto tra esterno e interno sarà rovesciato a favore dell'individuo contro l'unità dello stato:

«...quando il pubblico potere vuole essere soltanto pubblico, quando Stato e "confessio" respingono la fede interiore nell'ambito del privato, allora l'anima di un popolo si incammina sul "misterioso sentiero" che conduce all'interiorità. E allora cresce la controforza del tacere e del silenzio. Nel momento in cui la distinzione fra interno ed esterno viene riconosciuta, la superiorità dell'interno sull'esterno, e quindi del privato sul pubblico, è, in sostanza, cosa già decisa. Un potere pubblico, per quanto sia enfaticamente riconosciuto senza riserve, per quanto lealmente sia rispettato, come potere soltanto pubblico e soltanto esteriore è vuoto e disanimato dall'interno. Un siffatto Dio terreno ha ancora dalla sua parte solamente l'apparenza e i "simulacra" della divinità.»[24]

Il Leviatano svuotato così di ogni interna sostanza si riduce a mostro grottesco, macchinario ingombrante, Dio non creduto, gigante impotente. Non è affatto chiaro riuscire a capire in questo contesto la posizione di Schmitt anche perché in questo punto si intrecciano livelli diversi di significato e messaggi quasi cifrati.

Hobbes, si tratta piuttosto del riconoscimento di una realtà di fatto. Come avrebbe potuto fare altrimenti il teorico inglese? O ignorare la riserva interiore, che però sarebbe rimasta viva e operante, o esplicitarla. A meno di non prevedere, come hanno tentato i regimi totalitari del XX secolo, delle misure per costringere anche il pensiero e l'interiorità dell'individuo, quasi a colmare la lacuna di Hobbes. Così anche P.M. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965, p. 91 nota 31: «Hobbes non postula affatto, si rassegna. *Impossibilium nulla obligatio*». Si veda anche, dello stesso autore, *Hobbes und Rousseau*, Darmstadt 1976, pp. 61 ss.

23. Nel 1965 Schmitt scriverà un articolo su Hobbes intitolato non a caso *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in"Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte", 4 (1965), pp. 51-69; trad. it. in Id., *Scritti su Hobbes*, cit., pp. 159-190.

24. *Ivi*, p. 94 (tr.it.cit., pp. 110-111).

Questo passaggio che qui sembra far trasparire l'amarezza per il crollo della costruzione hobbesiana, in *Ex Captivitate salus* sembra quasi trasformarsi in un senso di compiacimento per la caduta del Leviatano[25]: la riserva interiore che era considerata una concessione, quasi un errore tattico del Leviatano, viene ora esaltata come uno spazio di libertà.

Del Leviatano, svuotato dalla critica illuministica e dal pensiero liberale, restò così in piedi la neutralità meccanica di un apparato amministrativo e giudiziario, con un esercito e una polizia: rappresentante della nuova neutralità non fu più l'autorità del sovrano, ma la "legge" erede del positivismo giuridico derivato dalla costruzione hobbesiana. In questa prospettiva Hobbes può essere considerato «un antenato spirituale delle costituzioni borghesi e dello stato di diritto» del XIX secolo e questo da un duplice punto di vista. Per la sua affermazione della fondazione della costituzione di uno stato sulla deliberazione di un'assemblea costituente (che porterà la costruzione di Hobbes a influire su Rousseau, come ha mostrato Tönnies) e per la sua caratterizzazione della legge come decisione e comando. Per questi motivi risulta ben ridicolo vedere ancora in Hobbes «il malfamato rappresentante dello "Stato di potenza" assolutistico» o nel Leviatano il mostro del totalitarismo.

Come lo stato assoluto viene dissolto dalla critica illuministica anche lo stato di leggi, anch'esso di derivazione hobbesiana, cade sotto i colpi dei diversi poteri indiretti che, nello spazio del privato lasciato libero, sono cresciuti come forze politiche ed economiche particolari con pretese di totalità. Questo pluralismo di poteri e partiti (è chiaro il riferimento a Weimar) ha dissolto ciò che restava dello stato moderno: «Così il Dio mortale è morto per la seconda volta»[26]. La vicenda del Leviatano diviene così la vicenda dello stato moderno e Schmitt stesso si identifica con Hobbes: l'uno all'inizio, l'altro alla fine della storia dello stato moderno, intenti alla difesa dell'unità dei poteri. Le ultime pagine di *Der Leviathan* sono dedicate a questo parallelo.

Hobbes appare a Schmitt come una sorta di apprendista stregone che evoca potenze che poi non riesce a dominare,

25. Sulla citazione di questo passo in *Ex Captivitate Salus* si veda più oltre.
26. *Ivi*, p. 118 (tr.it.cit., p. 124).

potenze che si sviluppano contro di lui e distruggono la sua opera. Ciò risulta chiaro nel suo uso del termine "Leviatano". Hobbes usa questa immagine che ha una forte intensità mitica, ma la usa, come abbiamo visto - almeno per quanto ci è dato di capire - come figura letteraria senza riguardo alle profondità che essa evoca. Il modello di Hobbes vuole essere un modello puramente razionale, una grande costruzione razionale, ma nel momento in cui la ragione denota la propria costruzione con una forza mitica, l'"ombra" di questa si stende (*Stat nominis umbra*) su di essa e la travolge, perché la forza del mito supera quella della ragione:

«Quando un autore si serve di un'immagine come quella del Leviatano, si addentra in un ambito in cui parola e linguaggio non sono semplici gettoni il cui corso e il cui potere d'acquisto si possano facilmente calcolare. In quest'ambito non "valgono" semplici "valori"; qui agiscono e imperano forze e potenze, troni e dominazioni [...] Hobbes credeva di servirsi ai propri fini di quest'immagine come di un simbolo fortemente espressivo e non si accorse di richiamare in realtà sulla scena le forze invisibili di un mito antichissimo dai molti signficati. Sulla sua opera si allungò l'ombra del Leviatano, e tutte le sue costruzioni ed argomentazioni intellettuali, benché chiare, incapparono nel campo d'azione del simbolo evocato. Nessun procedimento intellettuale, per quanto chiaro, può spuntarla contro la forza di immagini autenticamente mitiche. La questione può porsi soltanto in questi termini, se cioè il cammino delle forze mitiche, nella grande marcia del destino politico, proceda verso il bene o verso il male, in direzione giusta o sbagliata. Chi si serve di questa immagine mitica incorre facilmente nella situazione del mago che evoca potenze di cui non è all'altezza né col braccio né con l'occhio né per qualsiasi altro aspetto delle sue forze umane: corre cioè il rischio di incontrare, anziché un alleato, un demone spietato che lo consegna nella mani dei suoi nemici.»[27]

Ma non è solo il mito del Leviatano a rivoltarsi contro Hobbes, è anche, come abbiamo visto, la sua stessa costruzione statuale, questo edificio razionale e meccanico che nel processo storico di neutralizzazione progressiva si trasforma in un puro sistema di legalità che consentirà la crescita di quelle forze capaci di dissolvere l'unità statale. Per Schmitt, Hobbes, e qui sta un'altra importante analogia, è un uomo religioso, apparteneva a

27. *Ivi*, pp. 122-123 (tr.it.cit., p. 127).

un popolo cristiano ed era sinceramente credente, ma era altresì consapevole di come la religione e la fede potessero essere strumentalizzate ai fini della guerra civile. Per questo la sua costruzione ha voluto essere puramente razionale e laica, tanto più razionale e laica quanto più motivata non solo storicamente, ma anche teologicamente. Ma ciò è stato intepretato come "ateismo" e come "menzogna"[28].

Lo Hobbes scienziato della politica ha così fallito nella lotta politica del suo tempo non rendendosi conto di come la sua costruzione teorica e il suo apparato concettuale fossero in contrasto con la situazione del suo paese. Si trovò così nella stessa situazione di Machiavelli, e tuttavia il suo insegnamento resta grandissimo[29], così come il senso della sua battaglia, una «lotta contro tutti i tipi di potere indiretto»[30].

Il centro della riflessione sul Leviatano ai fini della teologia politica sta in questo preciso aspetto: la lotta contro ogni *potestas indirecta*. Non sembra dunque di poter condividere il punto di vista di Helmut Schelsky espresso in una recensione del 1938 a

28. «Credo che Hobbes sia stato sinceramente devoto. Ma il suo pensiero non era più quello di un credente, e così ogni fanatico potè gridare contro il suo "ateismo" per smascherarlo, ogni delatore potè accusarlo, finché il suo nome non fu del tutto disonorato di fronte all'opinione publica. Hobbes fu il rivoluzionario antesignano di un'epoca scientifico-positivistica, ma poiché apparteneva ad un popolo cristiano conservò, da quel "vir probus" che era, la fede cristiana e per lui Gesù rimase "il Cristo": così sia gli illuministi sia i credenti ortodossi lo considerarono, inevitabilmente, un ipocrita e un mentitore»(*ivi*, p. 126 [tr.it.cit., p. 129]). Riferendosi a Hobbes, Schmitt implicitamente vuole alludere alla propria situazione personale: anch'egli infatti si sentiva considerato "un ipocrita e un mentitore". D'altra parte è la sua stessa posizione ad essere ambigua. Così scrive Peterson alla madre dopo aver ricevuto da Schmitt il libro sul Leviatano: «Schmitt mi ha mandato il suo ultimo libro. La maniera come tratta il suo argomento dimostra che è passato. Le cose stanno oggi così in Germania che solo il carattere e la sincerità merita qualche rispetto, questa ambiguità di Schmitt invece lo farà disprezzato da tutti, da Nazisti e Cattolici. Povero Schmitt, lui non capirà mai questo fatto centrale.» (La lettera, scritta in italiano, porta la data del 19.7.1938 ed è conservata nell'Archivio Erik Peterson).

29. «Così, Hobbes è per noi l'autentico maestro di un'autentica esperienza politica; solitario, come ogni pioniere; misconosciuto, come chiunque non riesca a realizzare il proprio pensiero politico all'interno del proprio popolo; non ricompensato, come chi apre una porta attraverso la quale poi passano altri; e tuttavia, nell'immortale comunità dei grandi sapienti di tutti i tempi, "a sole retriever of an ancient prudence". E al di sopra dei secoli gli gridiamo: "non jam frustra doces, Thomas Hobbes!" (*ivi*, p. 132 (tr.it.cit., p. 133)).

30. *Ivi*, pp. 131-132 (tr.it.cit., p. 132).

31. H. Schelsky, *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in "Archiv für

Der Leviathan, in cui si afferma che Hobbes ha combattuto «la sua grande battaglia contro la teologia politica in ogni forma»[31]. Questo giudizio può essere condiviso solo se si intende la teologia politica nel senso dell'utilizzo di motivazioni teologiche in politica. Da questo punto di vista è chiaro che Hobbes è un fiero oppositore di ogni teologizzazione dall'esterno della politica: per lui la politica è una costruzione laica e razionale. Ma proprio l'affermazione della razionalità e la laicità dello stato e cioè la neutralizzazione delle pretese dei poteri indiretti, in particolare di quello religioso, di ingerirsi nella politica è il frutto di una teologia politica, ossia di un'affermazione della distinzione tra il religioso e il politico, ma al tempo stesso della riproduzione analogica del teologico da parte del politico. Questa non è solo un'esigenza strategica, è anche una ragione strutturale della costruzione del politico: il politico per affermarsi sulle parti, deve affermarsi come assoluto e questa assolutezza gli può esser conferita solo da un riferimento alla trascendenza. Questa assolutezza non può essere costruita dal basso, non è il prodotto della realtà empirica: il patto tra gli individui può costruire una macchina non un Dio, il Dio può essere solo evocato. Questa teologicità è dunque "data"[32] e per Hobbes era storicamente data dall'affermazione *Jesus is the Christ*[33].

La teologia politica di Schmitt è dunque legata al processo di secolarizzazione che si manifesta qui nella sua verità come neutralizzazione delle pretese indirette del religioso sul politico, come riconoscimento della sovranità assoluta del politico e dunque della sua distinzione dal sacro, ma al tempo stesso come rivelazione del nocciolo teologico presente nel politico. Il politico può vantare la propria secolarità proprio in quanto fondato sul teologico. La secolarizzazione è dunque processo di purificazione del teologico e del politico, rifiuto della politicizzazione del religioso, riconoscimento del carattere teologico del politico. Poiché il politico ha

Rechts- und Sozialphilosophie", 31(1938), pp. 176-193 citato *ivi*, p. 22 (tr.it.cit., p. 72).

32. Tornano alla mente le parole di *Theodor Däublers "Nordlicht"*: «L'Ultimo e il Decisivo non può essere costruito» (C. Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht"*, cit., p. 60).

33. Sul senso di quest'affermazione all'interno del sistema politico di Hobbes, Schmitt tornerà in una nota del '63 contenuta nell'ultima edizione di *Der Begriff des Politischen*, nota che analizzeremo più oltre.

il teologico come carattere intrinseco, la sua analogia col teologico ne costituisce l'autonoma legalità che significa che esso non ha bisogno di ricevere dall'esterno finalità e criteri. La secolarizzazione non è negazione del teologico, ma sua rivelazione letta nella dinamica storica. Il politico, analogamente al teologico, è interpretazione del trascendente, ma si tratta di un'interpretazione ben diversa: mentre quella della chiesa è un'interpretazione ispirata da Dio e dunque con pretesa dogmatica, quella dello stato è umana, razionale, contingente. Il dio della politica resta sempre un dio mortale anche se pretende obbedienza.

La teologia politica è lotta per la laicità della politica contro l'introduzione in essa di criteri esterni, «contro le distinzioni e gli pseudoconcetti di una *potestas indirecta* che pretende obbedienza senza saper proteggere, che vuole comandare senza assumersi il rischio del "politico", e che viene esercitando potere su altre istanze alle quali lascia la responsabilità»[34]. Qui sta il punto centrale. Nella riaffermazione del nesso interpretazione-rappresentazione-responsabilità: ogni potere deve esser connesso con la responsabilità perché non vi è nulla di più pericoloso di un potere che rifiuti di assumersi la responsabilità delle proprie scelte e del proprio comando.

2. *Stati nazionali e società delle nazioni*

Il secondo fulcro di interesse di Schmitt dopo il '36 è, come abbiamo anticipato, il diritto internazionale. Non si tratta né di un problema di mera attualità storica, anche se come è ovvio la cultura è costretta in questi anni a fare i conti con la tensione politica internazionale, né di un interesse nuovo o estrinseco alle problematiche fin qui analizzate[35]. Al contrario è proprio l'approfondimento della dinamica dello stato moderno che coinvolge la dimensione internazionale, sia perché la crisi dello stato moderno porta inevitabilmente con sé la crisi dei rapporti tra gli stati, sia perchè la crisi dello stato costringe a pensare nuove

34. C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 127 (tr.it.cit., p. 129).

35. Cfr. in particolare C. Schmitt, *Der Status quo und der Friede*, in "Hochland", 23 (1925), pp. 1-9; Id., *Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik*, Köln 1925; Id., *Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlin 1926.

entità politiche capaci di rilevarne l'eredità.

Già in *Der Leviathan* è apparso chiaro come la costruzione di Hobbes avesse precisi risvolti sul piano dei rapporti tra gli stati. Lo stato di natura con la sua caratteristica condizione di *bellum omnium contra omnes* viene superato nello stato civile che si costituisce con l'emergere del potere sovrano, ma al tempo stesso esso si ripresenta a livello internazionale dove gli stati sono "belve" gli uni verso gli altri, ognuno ricerca la propria sopravvivenza, mantenendo la pienezza dei propri diritti e con ciò determinando una situazione di perenne reciproca minaccia.

Questo spostamento dello "stato di natura " dall'interno di un paese ai rapporti tra i diversi stati lo si riscontra anche a proposito dell'utilizzo della categoria "amico-nemico". Nell'articolo *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* [36] questi concetti si trovano ulteriormente chiariti, e in particolare il concetto di "amico", che appariva piuttosto indeterminato, riceve qui qualche delucidazione:

«*Amico* e *nemico* hanno una diversa struttura linguistica e logica nelle diverse lingue e gruppi di lingue. Nella lingua tedesca (come in altre lingue) "amico" (*Freund*) è originariamente soltanto il compagno di stirpe (*Sippengenosse*). Amico è quindi originariamente solo l'amico di sangue, il parente di sangue o "colui che è stato fatto parente", per mezzo di matrimonio, di fratellanza giurata (*Schwurbrüderschaft*), di adozione o di istituti del genere...
Il termine tedesco "nemico" (*Feind*) è meno facile da determinare. La sua radice peculiare, come afferma il *Wörterbuch* di Grimm, "non è ancora stata chiarita". Secondo i vocabolari di Paul, Heyne e Weigand quel termine deve significare (in connessione con l'etimo *fijan-hassen-odiare*) "colui che odia". Non è certo mia intenzione scendere in lotta con i linguisti, ma vorrei soltanto sostenere che nemico indica, nel suo significato originario, colui contro il quale viene condotta una *faida* (*Fehde*).»[37]

Come si vede il soggetto politico si identifica in misura sempre maggiore con il popolo, ossia con quella comunità caratteriz-

36. Cfr. C. Schmitt, *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 244-251; tr.it. *Sulla relazione intercorrente fra i concetti di guerra e di nemico*, in *Le categorie*, cit., pp. 193-203.
37. *Ivi*, p. 246 (tr.it.cit., p. 195).

zata da un'identità etnica e da una comunanza di istituti giuridici, e, come abbiamo visto nella critica a Hobbes, il tema dell'amicizia viene di nuovo sottolineato come decisivo ai fini della costituzione dell'unità politica e conseguentemente delle relazioni con gli altri stati.

Come si era visto in *Der Begriff des Politischen,* il politico è caratterizzato dalla distinzione amico-nemico che porta con sé la possibilità dello scontro e dell'eliminazione fisica, ossia della guerra. Così come nello stato di natura vi era il *bellum omnium contra omnes,* così ora sul piano internazionale i rapporti tra gli stati in quanto rapporti tra amici e nemici, portano con sé la possibilità della guerra. Sempre in *Der Begriff* abbiamo visto come la sovranità dello stato si costituisse a partire dall'assunzione del monopolio del *jus belli*: sovrano è chi decide nello stato d'eccezione, ossia che decide sull'amico e sul nemico, che decide per la pace e la guerra.

Nel momento in cui lo stato non è più in grado di distinguere l'amico dal nemico, esso entra in crisi in quanto non è più in grado di esercitare la pienezza della sua sovranità. In *Der Leviathan* abbiamo visto come lo stato cade proprio di fronte all'emergere di poteri indiretti, di forze particolaristiche interne che ne minano l'unità e ne mettono in discussione la forza di decisione. Questa stessa dinamica si verifica anche a livello esterno, sul piano dei rapporti internazionali. L'elemento qualificante della sovranità statale è proprio il *jus belli,* il diritto di decidere sulla guerra, ma è proprio questo diritto che nei nuovi rapporti internazionali, in particolare dopo Versailles, viene in qualche modo messo in discussione dall'emergere di poteri indiretti che pretendono di giudicare sulla politica di uno stato dall'esterno, introducendo così nel diritto elementi ad esso estranei.

Il diritto internazionale che reggeva l'equilibrio tra gli stati dell'Europa moderna (*Jus Publicum Europaeum*) era fondato sul riconoscimento della sovranità dei singoli stati e cioè sull'esclusivo diritto degli stati di decidere in ordine alla guerra. La legittimità della guerra riposava dunque sull'autorità dei soggetti in gioco: se la guerra veniva decisa dal Principe, cioè dal titolare legittimo dell'autorità essa aveva il carattere di un atto giuridicamente cor-

retto, se invece veniva intrapresa da un soggetto privato non poteva essere riconosciuta come guerra. Questo concetto "non-discriminante" di guerra viene sovvertito nel '900: le dichiarazioni di Wilson di entrata in guerra degli Stati Uniti nel 1917, così come la pace di Versailles e la Società delle Nazioni di Ginevra introducono motivazioni extragiuridiche per discriminare le guerre giuste da quelle ingiuste[38]. Così mentre nel diritto tradizionale la giustizia della guerra era decisa dai contendenti stessi e dunque la sovranità di questi veniva integralmente rispettata, ora la giustizia viene decisa da un terzo esterno o superiore, sottraendo così la pienezza del *jus belli* al singolo stato e incrinandone così la so-vranità. Questo indebolimento della sovranità è reso ancora più accentuato dall'ulteriore distinzione che è stata introdotta tra un popolo e il suo governo: quando una guerra viene dichiarata ingiusta, essa perde il suo carattere di atto pubblico e diviene "crimine", ma poiché non si può dichiarare criminale un intero popolo si attribuisce la responsabilità dell'atto al sovrano distinguendolo dal resto della popolazione. In questo modo si dichiara criminale o pirata il governante delegittimandolo all'interno dello stato stesso. Si distrugge così un ordine statale senza però sostituirlo con uno nuovo[39].

La Società delle Nazioni con l'introduzione di questo concetto discriminante di guerra si pone come nuova *potestas indirecta:* come al sorgere degli stati moderni la chiesa romana voleva affermare la propria autorità universale, attraverso giudizi morali o arbitrati, così la Società delle Nazioni si pone come istanza superiore a quella dei diversi stati. In realtà l'affermazione di una *potestas indirecta* così come l'introduzione di argomentazioni morali o ideologiche nelle relazioni internazionali, anziché mitigare i conflitti finiscono per renderli ancora più crudeli. Mentre nel diritto tradizionale ogni stato era sovrano e conservava una situazione di dignità e parità, ora invece il giudizio morale suona come

38. Questi temi saranno ripresi e sviluppati nell'opera *Der Nomos der Erde.*

39. Cfr. C. Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Berlin 1938, pp. 42 ss.

40. Questo atto di squalificazione morale introduce nei rapporti internazionali un elemento di confusione: mentre tradizionalmente le relazioni tra gli stati erano caratterizzate da una situazione di rigida alternativa, o pace o guerra, ora invece si è affermato uno stato intermedio caratterizzato appunto da questa

squalificazione di uno dei contendenti. L'avversario viene così ridotto a "criminale" e nei suoi confronti appare autorizzata ogni ferocia e ogni contromisura[40].

La nascita della Società delle Nazioni risponde secondo Schmitt ad una esigenza di superamento dello stato moderno posta dalla crisi dei rapporti internazionali, ma la sua risposta è nella direzione errata[41]. Essa si pone nella linea di dissoluzione del politico nell'economico e nel morale tipica del pensiero borghese, ma questa linea è incapace di produrre un ordine giuridico sia all'interno che all'esterno e finisce per essere una legittimazione dello *status quo* e del potere delle forze economiche così nazionali come internazionali. Inoltre essa pretende di essere un'istanza politica universalistica e di pronunciare giudizi universali. Ma in campo politico ogni giudizio è particolare: «Quanto più un popolo acquista una sua propria coscienza tanto più viene a riconoscere, con la propria individualità, anche i limiti di essa. In tal modo si sveglia in lui il senso del rispetto nei confronti dell'individualità degli altri popoli»[42].

3. *La teoria dei "grandi spazi"*

La crisi dello stato moderno come soggetto politico internazionale è il motivo che porta Schmitt a formulare la teoria dei "grandi spazi", ossia la teoria degli "imperi" come nuovi soggetti delle relazioni mondiali. Per giungere ad elaborare questa teoria Schmitt cerca di dimostrare l'esaurirsi dello stato moderno nei suoi elementi costitutivi.

Gli elementi costitutivi di ogni ordine politico sono per

squalificazione morale che la Società delle Nazioni pretende di imporre anche agli stati neutrali. Benché questo atteggiamento intermedio non significhi belligeranza, di fatto è un atteggiamento di ostilità che è in contraddizione con la posizione di neutralità. Sul problema dell'ostilità "totale" si veda anche C. Schmitt, *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat*, in "Völkerbund und Völkerrecht", 4 (1937), pp. 139-145, poi in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 235-239.

41. Sulla Società delle Nazioni: cfr. C. Schmitt, *Die Kernfrage des Völkerbundes*, cit.

42. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität*, in "Monatshefte für Auswärtige Politik",5, pp. 613-618; tr.it. *Stato totalitario e neutralità internazionale* in "Lo Stato", 9 (1938), pp. 605-612. La citazione è a p. 607.

Schmitt tre: l'unità politica di un popolo, l'idea politica, lo spazio. È quest'ultimo l'elemento nuovo che viene affiancato a quelli tradizionali. Ogni ordinamento politico si fonda su di un ordinamento spaziale, ossia non solo sull'occupazione di un territorio, ma più in generale su di una visione globale dello spazio. Lo stato moderno - come vedremo meglio nelle analisi di *Land und Meer* - è costituito su di un preciso ordinamento spaziale caratterizzato dalla conquista del globo e dalla separazione tra terra e mare. È proprio questo ordinamento spaziale che oggi è messo in discussione dallo sviluppo dei processi politici ed economici che si muovono su orizzonti più ampi di quelli dello stato territoriale chiuso. Di conseguenza l'ordinamento spaziale su cui lo stato moderno si fondava appare tramontare e uno nuovo si delinea all'orizzonte. Da questo punto di vista lo stato appare inadatto a porsi come soggetto politico dell'epoca nuova e conseguentemente va sostituito.

Pur sottolineando l'elemento spaziale, Schmitt tuttavia non lo assolutizza: la crisi dello stato è sì crisi dell'ordinamento spaziale su cui questo era costituito, ma è anche crisi dell'idea di stato. È infatti importante tener presente che il rapporto tra ordinamento spaziale e ordinamento politico non è affatto un rapporto meccanico univoco per cui l'ordine politico sarebbe il semplice risultato di un ordine territoriale. Elemento centrale resta sempre l'idea, è questa che dà unità e identità a un popolo e ad una terra:

«Una concezione meramente geografica può bensì avere un grande significato e politico e pratico, ma essa da sola non dà vita ad un convincente principio giuridico [...] Dal punto di vista della scienza del diritto internazionale il concetto di spazio e l'idea politica non possono essere separati. Per noi non esistono né idee politiche senza uno spazio a cui siano riferibili, né spazi o princípi spaziali a cui non corrisponda un'idea politica. Una idea politica ben definita è quella che viene affermata da una determinata nazione e che ha individuato un avversario specifico: da ciò essa acquista il carattere di politicità.»[43]

43. C. Schmitt, *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Berlin-Wien-Leipzig, 1939; tr. it. *Il concetto d'impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Roma 1941, pp. 38-39.

L'inserimento dell'elemento spaziale non sostituisce dunque i precedenti elementi del politico ma li integra: l'unità politica di un popolo non è data dalla sua pura esistenza materiale, ma dalla coscienza della propria identità e della propria differenza rispetto agli altri popoli, questa coscienza è per Schmitt l'*idea*, quell'elemento che ha avuto sempre un ruolo centrale nella sua riflessione. Come abbiamo visto l'idea per Schmitt non è mai universale , ma sempre particolare e cioè legata ad una determinata situazione, cioè ad un determinato spazio e ad una determinata immagine dello spazio. L'elemento spaziale che stava alla base dello stato moderno era quello di un territorio circoscritto e chiuso tipico della realtà dell'Europa continentale. Ora è proprio questo elemento che appare superato da un lato dagli sviluppi della tecnica (si pensi agli aerei o alle comunicazioni radio che oltrepassano le barriere di un territorio chiuso), dall'altro dallo sviluppo delle idee e in particolare dell'idea di nazione che travalica i confini geografici e abbraccia anche i gruppi della propria etnia appartenenti ad altri stati[44].

È in questa prospettiva di superamento dello stato, a partire dall'erosione dello spazio che lo costituiva, che si solloca la riflessione schmittiana sulla *Grossraumordnung* (ordinamento dei grandi spazi)[45]: lo spazio chiuso tipico degli stati moderni appare inadeguato a fondare un nuovo ordine giuridico internazionale dopo la crisi del *Jus Publicum Europaeum* e dunque va superato in una concezione spaziale più ampia. Questa concezione più ampia, del "grande spazio", è elaborata da Schmitt sulla base dell'esempio della dottrina di Monroe del 1823: nella dottrina del presidente americano il principio "l'America agli Americani" poggiava su una visione dello spazio diversa da quella degli stati tradizionali. Vietando l'intervento delle potenze europee nel continente americano, affermava l'esistenza di uno spazio che, senza eliminare l'indipendenza degli altri stati americani, costituiva la "sfera d'influenza" degli Stati Uniti d'America. Questa sfera di influenza, il "grande spazio", non è una semplice sfera di interessi economici, è più profondamente

44. Si pensi alla rivendicazione tedesca di un diritto di difesa dei gruppi etnici germanici appartenenti a stati stranieri. Cfr. *ivi*, tr.it.cit., p. 69.

45. Come ogni riflessione di Schmitt anche questa è legata chiaramente in parte anche a motivi contingenti, in particolare alla politica estera della Germania nella seconda metà degli anni '30 e poi nella seconda guerra mondiale.

l'ambito di esercizio dell'egemonia politica di una nazione. Ora, per Schmitt, non si tratta di espandere la dottrina di Monroe all'intero globo, ma di sviluppare giuridicamente l'idea dei grandi spazi in essa contenuta, a prescindere dai suoi esiti imperialistici. Infatti se da un lato è tramontato lo stato tradizionale, dall'altro lato Schmitt rifiuta il passaggio a un diritto mondiale che assoggetti tutte le nazioni ad un'unica autorità: ogni ipotesi universalistica è per Schmitt il mascheramento di una politica imperialistica. L'universo politico resta per Schmitt un *pluriversum* di forze particolari che particolari devono restare. Si tratta allora di individuare un soggetto politico capace di sostituire in questo *pluriversum* lo stato. Questo è per Schmitt l'Impero (*Reich*) che racchiude in sè i tre elementi fondamentali dell'unità politica di un popolo, dell'idea e di un grande spazio:

«La nuova idea, ordinatrice di un nuovo diritto internazionale, è la nostra idea di impero che ha origine da un ordinamento dei "grandi spazi", fondato su una nazione e impregnato di nazionalismo. In essa è il nocciolo di una nuova concezione del diritto internazionale, generata dall'idea nazionale e che dà consistenza agli elementi di ordine contenuti nell'idea di stato, ma che al tempo stesso permette di giustificare le odierne visioni spaziali e le forze vive politicamente operanti. Questa idea è "planetaria", cioè può irradiarsi su tutta la terra, senza per questo distruggere le nazioni, nè gli Stati, e senza balzare dalla superata vecchia idea di stato a un diritto mondiale, frutto di aspirazioni imperiali ed universalistiche, come avviene nel diritto imperialistico delle democrazie occidentali.»[46] L'idea di cui, secondo Schmitt, è portatore l'impero tedesco è «il rispetto di ciascun popolo considerato come una realtà vitale, definita dall'indole e dalla stirpe, dal sangue e dal suolo, respingendo le intereferenze di potenze estranee a questo spazio e non fondate sull'idea nazionale»[47].

46. *Ivi*, tr.it.cit., p. 91.
47. *Ivi*, tr.it.cit., p. 95.
48. Si vedano, tra gli altri: C. Schmitt, *Grossraum gegen Universalismus. Der völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin*, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 6 (1939), pp. 333-337; Id., *Inter pacem et bellum nihil medium*, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 6 (1939), pp. 594-595; tr. it. in "Vita italiana" 27 (1939), pp. 637-641; Id., *Raum und Grossraum im Völkerrecht*, in "Zeitschrift für Völkerrecht", 24 (1940), pp. 145-179; Id., *Reich und Raum. Elemente eines neuen Völkerrechts*, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 7 (1940), pp. 201-203; Id., *Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht*

Schmitt una lotta per l'ordinamento dello spazio[49]: da un lato vi è l'idea anglo-americana di un mercato libero mondiale con la subordinazione della politica al commercio, dall'altro l'idea tedesca del "grande spazio" politico.

La teoria dei "grandi spazi" contiene in sé notevoli problemi. Il primo è di carattere immediatamente politico e riguarda la legittimazione della politica imperialistica di Hitler: l'idea del grande spazio tedesco corrispondeva perfettamente all'idea dell'unione di tutti i tedeschi nel *Reich*, da cui derivò l'annessione dell'Austria e l'invasione della Cecoslovacchia[50]. In secondo luogo, questa teoria sembra contraddire la volontà di Schmitt di affermare la pari dignità degli stati a livello internazionale: gli stati che non sono portatori dell'idea dell'"impero" non sono certo pari a quelli che invece rivendicano un "grande spazio"[51]. E tuttavia se si depura la teoria del *Grossraumordnung* da questi elementi contingenti e le si attribuisce un carattere prettamente analitico descrittivo, non si può non riconoscere che essa può essere un valido strumento di lettura dell'evoluzione dei rapporti internazionali.

Ma l'interesse schmittiano per l'attualità si ferma qui, nel 1942 e 1943 i suoi scritti riprendono ad occuparsi di indagini più ampie, a partire dalle prospettive aperte in *Land und Meer*[52].

parte col titolo *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 375-385; tr.it. *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in "Rivista di studi internazionali", 8 (1941), pp. 35-51; Id., *Beschleuniger wider Willen oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre*, in "Das Reich", 19.4.1942; tr.it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in "Lo Stato", 18 (1942), pp. 173-180.

49. «..è la prima guerra di portata mondiale per l'organizzazione dello spazio della terra» (C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen*, cit., p. 176).

50. Secondo Lothar Gruchmann la teoria dei "grandi spazi" di Schmitt non solo coincide con l'idea nazista, ma ne legittima la politica imperialistica, e quindi non è una teoria giuridica, ma una *dottrina politica*. (cfr. L. Gruchmann, *Nationalsozialistische Grossraumordnung. Die Konstruktion einer deutschen Monroe-Doktrin*, Stuttgart 1962, pp. 139-145).

51. Cfr. L. Gruchmann, *Nationalsozialistische Grossraumordnung*, cit., p. 138. Per una valutazione invece positiva di questa teoria si veda E.R. Huber, *Positionen und Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 101 (1940), pp. 1-44, il quale sostiene che Schmitt ha per primo colto il problema del nuovo ordine internazionale e lo ha sottoposto alla scienza. Su questo si veda anche J. L. Feuerbach, *La théorie du Grossraum chez Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 401-418.

52. Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*,

Ma l'interesse schmittiano per l'attualità si ferma qui, nel 1942 e 1943 i suoi scritti riprendono ad occuparsi di indagini più ampie, a partire dalle prospettive aperte in *Land und Meer*[52].

4. *Terra e mare*

Il superamento dello stato moderno va dunque cercato secondo Schmitt non dall'esterno, ma dall'interno della dinamica politica che l'ha costituito. Innanzitutto va tenuto presente che la costituzione dello stato è legata a precise condizioni storiche. Contro quanti affermano che lo stato è un concetto universale applicabile ad ogni epoca ed ogni popolo, Schmitt sottolinea invece come il concetto di stato sia un «concetto concreto, legato ad una determinata epoca storica»[53] ed in particolare alla storia europea che va dal XVI al XX secolo[54].

Lo stato è l'espressione che l'unità politica assume nell'epoca moderna in Occidente affermando sopra i conflitti religiosi la piena sovranità del politico sulla vita collettiva. La sua nascita è dunque strettamente collegata ad un processo di secolarizzazione del potere ed è accompagnata dal sorgere di precisi strumenti politici: l'esercito, la finanza, la polizia. Parallelamente il sorgere dello stato è accompagnato dal configurarsi di unità territoriali ben delimitate e circoscritte: lo stato non indica solo l'unità politica di un popolo in una determinata epoca storica, ma anche l'unità di un territorio, di uno "spazio". La vicenda dello stato appare condizionata da situazioni non solo storiche, ma anche geografiche: «il concetto di stato è anche un concetto ordinatore di *spazio*» e appartiene essenzialmente alla realtà continentale, alla realtà cioè della terra, di un elemento solido, controllabile in modo definito, opposto al mare, regno del disordine e della libertà.[55]

52. Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig 1942, Stuttgart 1954, Köln-Lövenich 1981, tr.it. *Terra e mare*, a cura di A. Bolaffi, Milano 1986.

53. Cfr. C. Schmitt, *Staatliche Souveränität*, cit.

54. Non c'è dubbio che ci sia qui un legame con le analisi di Weber sullo stato come prodotto del razionalismo occidentale. Schmitt stesso, in una nota del '57, fa riferimento a Weber: cfr. C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., p. 385.

Nella costruzione schmittiana emerge qui un ulteriore elemento destinato ad occupare una rilevanza sempre maggiore: l'elemento "spaziale", ossia il riferimento di ogni teoria così come di ogni ordinamento giuridico ad un particolare spazio e ad un particolare ordinamento dello spazio. La forte sottolineatura della concretezza esistenziale tipica dell'opera schmittiana trova qui un nuovo poderoso motivo di affermazione: i concetti, le idee, le forme della vita intellettuale e pratica dell'uomo sono legati a situazioni concrete e a definire questa concretezza non c'è solo l'elemento temporale (la storia), né solo le relazioni con gli altri gruppi umani (ogni concetto politico è un concetto polemico), ma anche l'elemento spaziale ossia il rapporto dell'uomo con lo spazio naturale e l'ordine che l'uomo assegna a questo spazio: questo rapporto con lo spazio, la coscienza di esso e l'ordine ad esso assegnato, occupano un posto fondamentale nella vita dell'umanità e nelle sue forme organizzative. Secondo Schmitt una prova di questa dipendenza è data dal fatto che le grandi trasformazioni storiche sono accompagnate da trasformazioni delle concezioni dello spazio, da "rivoluzioni spaziali"[56]: «ad ogni grande mutamento storico è per lo più connesso un cambiamento dell'immagine di spazio. È questo è il nucleo vero e proprio del complessivo cambiamento politico, economico e culturale che allora si compie»[57]. Questa affermazione ha quasi il sapore di una filosofia della storia, come dimostreranno gli scritti che riprenderanno questa tematica negli anni Cinquanta, scritti che hanno appunto il sapore di considerazioni di filosofia della storia.

Per illustrare questa sua concezione Schmitt ricorda alcuni esempi di "rivoluzione spaziale" tratti dalla storia antica e medievale a cui sono connessi mutamenti storici: le conquiste di Alessandro Magno con l'allargamento dell'orizzonte storico sull'asse est-ovest sono legate alla nascita della cultura ellenistica con lo sviluppo delle scienze matematiche e della tecnica; le conquiste di Cesare delle Gallie e dell'Inghilterra ampliano lo spazio sull'asse nord-sud facendo nascere i presupposti del concetto di Europa; le crociate medievali ampliano gli orizzonti operando il passaggio da

55. Già in *Der Leviathan* Schmitt aveva messo in luce come la costruzione di Hobbes avesse trovato realizzazione sul continente e non nella sua patria che proprio in quegli anni si decideva per un'esistenza marittima.

56. Una rivoluzione spaziale si ha quando muta non solo l'orizzonte esterno degli uomini in seguito a migrazioni o scoperte geografiche, ma anche «la strut-

una società feudale a un sistema di traffici e commerci, di vita cittadina caratterizzata da vivaci scambi culturali. Ma chiaramente la più profonda e autentica rivoluzione spaziale si ha con le scoperte geografiche che segnano l'inizio dell'epoca moderna. Non si tratta semplicemente della scoperta di nuovi territori, ma del mutamento dell'immagine del mondo e dello spazio. Nel secolo XVI si sviluppano le teorie filosofiche e astronomiche che sostengono l'"infinità" dello spazio: la terra, i pianeti, le stelle si muovono in un immenso vuoto sorretti dalle loro relazioni e dalle loro forze. Assistiamo qui ad una formidabile secolarizzazione dell'immagine spaziale: il mondo si regge da sé nell'infinito vuoto, non vi è nient'altro che il mondo, e infiniti altri mondi, nell'universo: l'ordine cosmico è un ordine del tutto mondano:

«Gli uomini furono allora, dunque, in grado di rappresentarsi uno spazio vuoto, cosa che in precedenza non avevano potuto, anche se alcuni filosofi avevano già parlato di "vuoto". Prima gli uomini provavano angoscia davanti al vuoto, cioè quello che si chiama *horror vacui*. Ora, dimenticando questa angoscia, non trovarono alla fin fine nulla di strano nel fatto che essi e il loro mondo esistessero nel vuoto.»[58]

È chiaro che questo mutamento culturale non è solo conseguenza delle scoperte geografiche: è una rivoluzione generale che si compie in tutti i settori della vita culturale e sociale, ma che è sempre caratterizzata da un mutamento dell'immagine spaziale. Così nella pittura, nell'architettura, nella musica e nel teatro si affermano nuovi visioni dello spazio[59]. È da questa complessa rivoluzione spirituale fondata su una rivoluzione spaziale che nasce lo spirito europeo, il cosiddetto "razionalismo occidentale" creatore di stati, flotte, eserciti e macchinari con i quali ha saputo sottomettere tutti i popoli della terra. La rivoluzione spaziale non trova solo espressioni culturali, ma è alla base del nuovo ordine giuridico e politico che governa il mondo: «ogni ordinamento fondamentale (*Grundordnung*) è un ordinamento spaziale»[60].

tura stessa del concetto di spazio». Cfr. C. Schmitt, *Land und Meer*, p. 57 (tr.it.cit., pp. 55 ss.).

57. *Ivi* (tr.it.cit., p. 56).

58. *Ivi*, p. 66 (tr.it.cit., p. 61).

59. «L'arte è un grado storico della coscienza spaziale e il vero pittore è un uomo che vede gli uomini e le cose meglio e più correttamente degli altri uomi-

Il nascere di un nuovo ordinamento spaziale, se da un lato significa l'emergere di una nuova immagine dello spazio, dall'altro significa una concreta conquista di spazi: «All'inizio di ogni grande epoca c'è, pertanto, una grande appropriazione di territorio»[61]. L'epoca delle scoperte geografiche diviene così l'epoca delle grandi conquiste dei nuovi spazi da parte dei paesi europei. La conquista dei territori extraeuropei fu una conquista sanguinosa senza alcun riguardo per i diritti delle popolazioni indigene e con continue guerre fratricide tra i paesi conquistatori. In queste guerre tra i paesi europei vi sono ovviamente motivi politici e religiosi (lo scontro tra protestanti e cattolici), ma l'aspetto determinante sta in un conflitto più profondo: quello tra terra e mare[62].

Fino all'epoca moderna le diverse civiltà erano state secondo Schmitt potenze terrestri: anche quelle che più delle altre avevano giocato il loro destino sui mari in realtà non facevano altro che trasportare sui fiumi e sul Mediterraneo la civiltà e le tecniche tipiche della terra (si pensi ad esempio ai combattimenti che anche in mare avvenivano attraverso l'arrembaggio e poi il corpo a corpo). Il mare restava in qualche modo un elemento circoscritto e definito dalla terra. Con le scoperte geografiche questa immagine crolla, il mare non è più chiuso ma aperto, è l'oceano, e diventa un elemento proprio; le tecniche di navigazione e di combattimento cambiano fino a caratterizzare l'esistenza sul mare in modo tipico rispetto a quella terrestre. La rivoluzione spaziale fu caratterizzata da questa separazione tra terra e mare: la terra restò divisa tra gli stati sovrani europei e il mare divenne dominio di

ni, più correttamente innanzitutto nel senso della realtà storica del suo tempo» (*ivi*, pp. 68-69; tr.it.cit., p. 62).

60. *Ivi*, p. 71 (tr.it.cit., p. 63).

61. *Ivi*, p. 71 (tr.it.cit., p. 64). Per Schmitt «La storia del mondo è una storia di appropriazioni di terre e in ognuna di queste i conquistatori non si sono solo tra loro accordati ma spesso anche combattuti, pefino in sanguinose lotte fratricide» (*ivi*, p. 73 [tr.it.cit., p. 65]).

62. Questo conflitto era già stato individuato da Hegel: «Come per il principio della vita familiare, è condizione la terra *fondamento* e *terreno* stabile, così il mare è per l'industria l'elemento naturale, che la stimola verso l'esterno» (G.F.W. Hegel, *Grundlinien*, tr.it.cit., § 247). La citazione di Hegel che compare nel *poscritto* all'edizione tedesca del 1981 di *Land und Meer* è così commentata da Schmitt: «Lascio all'attento lettore di ritrovare nelle mie considerazioni l'inizio di un tentativo di sviluppare questo § 247 nello stesso modo in cui i 243-244 sono stati sviluppati dal marxismo» (C. Schmitt, *Land und Meer*, cit., p. 109 [tr.it.cit., p. 83]). Su questa problematica si veda A. Bolaffi, *La figura del so-*

un'unica potenza, l'Inghilterra, che si decise per un'esistenza marittima: «l'isola, così, si trasformò da pezzo di terraferma, staccatosi dalla terraferma, in un elemento del mare: in una nave o, ancora più chiaramente, in pesce»[63]. L'Inghilterra fu la sola a scegliere il mare e costruì così la propria egemonia internazionale sulle altre potenze, un'egemonia caratterizzata da elementi tipicamente marittimi, come il libero scambio e la tecnica che ha contrassegnato l'epoca moderna.

Con la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento l'ordinamento spaziale basato sulla separazione tra terra e mare e sul contrasto tra egemonia inglese sull'acqua e equilibrio tra gli stati continentali sulla terra appare entrare in crisi. La potenza inglese non è più incontrastata e la Germania appare in grado di insidiarne l'egemonia proprio sul suo terreno. D'altra parte lo spazio stesso si apre ad una nuova dimensione, ulteriore rispetto alla terra e al mare, quella aerea. Con la conquista dell'aria attraverso l'aeroplano si pongono le condizioni per una nuova "rivoluzione spaziale" e quindi per un nuovo ordinamento dello spazio. Il vecchio ordinamento va in crisi e appare ormai giunto alla fine. Vi è chi crede si tratti della fine del mondo, solo perché vede finire la propria immagine dello spazio. In realtà è solo il vecchio che tramonta e l'alba di un'epoca nuova.

«...l'angoscia umana di fronte al nuovo è altrettanto grande quanto quella davanti al vuoto anche se il nuovo è superamento del vuoto. Per questo molti vedono solo insensato disordine dove in realtà un nuovo senso è in lotta per il suo ordinamento. L'antico *Nomos* viene certamente meno e con esso un sistema complessivo di misure, norme e rapporti che ci sono stati trasmessi. Ma ciò che avanza non è per questo, però, solamente mancanza di misura o un niente nemico del *Nomos*.
Anche nella lotta accanita fra forze antiche e nuove sorgono giuste misure, e si plasmano sensate proporzioni.
Anche qui ci sono dèi e governano, grande è la loro misura.»[64]

Come si può vedere da questi cenni *Land und Meer* costituisce

vrano tra "terra e mare". Una categoria del moderno riletta in chiave geo-politica, in AA.VV., *Tradizione e Modernità*, cit., pp. 88-117.

63. *Ivi*, p. 92 (tr.it.cit., p. 74).

64. *Ivi*, p. 107 (tr.it.cit., p. 82).

l'apertura di un nuovo orizzonte tematico all'interno della riflessione schmittiana, l'orizzonte "geopolitico", ricco di stimoli e di indicazioni, molte delle quali saranno riprese in *Der Nomos der Erde*[65] . Dal punto di vista della nostra analisi, da queste riflessioni di diritto internazionale e di geopolitica si possono ricavare alcuni elementi rilevanti. Il primo di questi è il rifiuto della *potestas indirecta* che è, come si è visto nell'analisi del saggio sul Leviatano, strettamente connesso al tema della teologia politica e che si trova qui applicato al diritto internazionale. Nel mondo contemporaneo è, per Schmitt, la Società delle Nazioni ad esercitare il ruolo di *potestas indirecta* e dunque a minacciare la sovranità dello stato, ossia il diritto di ogni popolo di autodeterminare la propria sopravvivenza. Al rifiuto della *potestas indirecta* è connessa l'affermazione dell'autonomia del politico e del giuridico rispetto a motivazioni morali o ideologiche e il rifiuto di ogni universalismo terreno che si trasforma in volontà di dominio. In secondo luogo, in questi scritti troviamo una visione più ampia e comprensiva del diritto attraverso il riconoscimento del fatto che alla base di ogni ordinamento vi è un insieme di elementi che corrispondono al popolo (elemento vitale), all'idea (elemento formale) e allo spazio (elemento spaziale). In terzo luogo è interessante notare come Schmitt caratterizzi l'epoca moderna in *Land und Meer*.

Quest'epoca è segnata da una rivoluzione del concetto di spazio, per cui per la prima volta si affaccia l'ipotesi che lo spazio infinito sia vuoto e che il mondo possa reggersi in esso. Il corrispondente di questa immagine sul piano giuridico e politico è la visione di un ordine sociale che si regge sul "vuoto", ossia che dal caos, dall'infinito, dal nulla possa sorgere e prendere vita. L'esistenza moderna appare insomma una scommessa fondata sul vuoto: in ciò sta la sua grandezza, ma al tempo stesso il suo destino tragico e la sua crisi e il suo esito fallimentare. Schmitt condanna l'illusione - per un attimo forse anche sua - che sul vuoto possa edificarsi un ordine politico stabile: solo la terra e il legame con essa possono fondare un ordinamento. Ciò risulterà chiaro

65. Su questo si veda l'introduzione di Angelo Bolaffi alla traduzione italiana di *Land und Meer*. Sulla geopolitica in generale, con riferimenti al pensiero di Schmitt, si veda P.P. Portinaro, *Nel tramonto dell'Occidente: la geopolitica*, in "Comunità", 36 (1982), pp. 1-42.

nello scritto *Der Nomos der Erde*, ma anche in un dialogo immaginario scritto nel 1958 che riprende le tematiche di *Land und Meer*[66].

I diversi personaggi del dialogo simboleggiano le diverse possibilità che si profilano di fronte alla crisi della modernità: vi è chi vuole restare nella modernità approfondendo l'esistenza marittima e cercando in essa, attraverso la tecnica, le soluzioni ai problemi dell'età contemporanea; chi invece vuole proseguire nella direzione della modernità oltre la modernità stessa, abbandonando attraverso la tecnica la terra e il mare e cercando nel nuovo elemento dello spazio aereo e dei corpi celesti nuove soluzioni e ordinamenti; e infine chi decide di restare «*alla* e *sulla* terra»[67], perché solo il legame con la terra è tipicamente umano. Solo nel legame con la terra si può dare vita a ordine e forma, si può governare la realtà. Il signor "Altmann", che chiude il dialogo con il suo appello alla terra, non rifiuta affatto la tecnica, né condanna la modernità in sé, ma ritiene che la scommessa del futuro sia nel *governo* della tecnica, un governo possibile solo sulla terra: «Colui il quale riuscirà a imprigionare la tecnica scatenata, a domarla e immetterla in un ordinamento concreto, avrà dato una risposta all'appello del presente più di colui che cerchi con i mezzi di una tecnica scatenata di atterrare sulla Luna o su Marte. Il soggiogamento della tecnica scatenata, questo sarebbe ad esempio l'atto di un nuovo Ercole»[68] Il richiamo alla terra suona dunque come un appello alla fuoriuscita dalla crisi della modernità che ha cercato di edificare l'ordine sul puro vuoto, sul mare, sulla tecnica, ossia su un puro mezzo e non su una realtà "integra".

5. *Benito Cereno*

Negli anni '40 l'esperienza della guerra accentua in Schmitt la convinzione di trovarsi alla fine di un'epoca e all'inizio di una nuova era, di un nuovo "eone". Sono questi gli anni dei colloqui e

66. Si tratta di C. Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, in "Estudios de derecho internacional. Homaje al Professor Camillo Barcia", Santiago de Compostela 1958; tr.it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Terra e mare*, cit., pp. 85-109.

67. *Ivi*, p. 281 (tr.it.cit., p. 109).

68. *Ivi* (tr.it.cit., p. 108).

delle riflessioni comuni con Ernst Jünger e Johannes Popitz.

È in una lettera a Jünger che Schmitt afferma di sentirsi in una situazione simile a quella del personaggio di Melville, Benito Cereno[69]. Cereno è il capitano di una nave carica di schiavi neri che, durante la traversata, è stata teatro di una rivolta. Gli schiavi si sono ribellati ma hanno risparmiato la vita al capitano e a pochi altri perché potessero governare la nave. Quando incontrano una nave americana, il capo della rivolta, Babo, organizza una messinscena sulla nave per dare l'apparenza di una situazione normale, minacciando di morte Benito Cereno se questi avesse tentato di rivelare la verità. E così quando Amasa Delano, il capitano della nave americana, sale a bordo della nave spagnola crede che Cereno sia il capitano ed abbia il controllo della situazione mentre invece questi è in balìa di forze che non può controllare e che lo soverchiano. Dall'esterno sembra che abbia in pugno la situazione, che sia lui a "guidare" la nave, ma in realtà ne è prigioniero. Alla fine della guerra Schmitt scriverà: «*Benito Cereno,* l'eroe del racconto di Hermann Melville, in Germania è diventato il simbolo della situazione in cui versano gli intellettuali in un sistema di massa»[70].

In realtà nel racconto di Melville Schmitt poteva trovare non solo un motivo di identificazione personale, ma anche suggestive "cifre" di quella svolta epocale che a suo parere si stava compiendo: la nave spagnola alla deriva detentrice solo di un'intelligenza al servizio altrui era il simbolo del vecchio mondo europeo ormai incapace di tenere a freno le forze di nuovi popoli, mentre la nave americana e il suo capitano simboleggiavamo il "nuovo mondo" (così come la nave e il mare sono simboli che ritornano nelle riflessioni di Schmitt)[71].

69. Secondo Schmitt questa identificazione con Cereno data già dal 1938, anno di pubblicazione del suo *Der Leviathan*. Egli data 11 luglio 1938 (data del suo anniversario) una lettera immaginaria al lettore del suo libro in cui lo mette in guardia sul carattere esoterico e arcano del testo. La lettera è firmata "Benito Cereno" (cfr. A. Doremus, *Introduction*, cit., p. 639).

70. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945-1947*, Köln 1950, pp. 21-22; tr.it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, a cura di C. Mainoldi, Milano 1987, p. 24.

71. Sull'interpretazione di Cereno si vedano E.T. Galvan, *Benito Cereno o el Mito de Europa*, in "Cuadernos Hispano-Americanos", 13 (1952), pp. 215-225;

Benito Cereno non è l'unico personaggio che Schmitt utilizza per definire la propria situazione negli anni della guerra. Nella stessa lettera a Jünger riportata nel diario di quest'ultimo, accanto alla figura dell'eroe di Melville, compare il detto di Macrobio: *non possum scribere contra eum qui potest proscribere*, applicando così il nesso hobbesiano di protezione-obbedienza al proprio caso[72]. I riferimenti a Cereno e Macrobio non fanno che confermare l'ambiguità della posizione schmittiana: egli si trova nelle grinfie del Leviatano per aver voluto tentare di governarlo, di esserne guida intellettuale. E nemmeno nei primi anni della seconda guerra mondiale Schmitt ha rinunciato a questa illusione di poter "guidare" il corso politico, come dimostrano i suoi scritti sulla teoria dei "grandi spazi" che difendono la politica imperialistica del nazismo. Se scrivere contro il tiranno era impossibile - o possibile solo andando incontro alla morte, come hanno dimostrato i gruppi della resistenza tedesca -, si poteva però chiudersi nel silenzio. Ciò sarebbe stato più coerente con la scelta dell'"emigrazione interna". Ma non è stata questa - almeno fino al 1942 - la scelta di Schmitt.

S. Klickovic, *Benito Cereno. Ein moderner Mythos*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forstshoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis*, cit., vol. I, pp. 265-273. Su Schmitt e Cereno, si veda F. Mercadante, *Carl Schmitt tra "i vinti che scrivono la storia"*, in C. Schmitt, *Ex Captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47*, cit., pp. 116-119. Sulla nave come metafora del moderno, si veda H. Quaritsch, *Das Schiff als Gleichnis*, in H.R. Ipsen (ed.), *Recht über See. Festschrift für Rolf Stödter zum 70. Geburtstag*, cit. in A. Bolaffi, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Terra e mare*, cit., p. 26 in nota.

72. Anche se due anni più tardi, Schmitt stesso riconoscerà che questo nesso protezione-obbedienza è saltato e che il regime hitleriano non è più in grado di garantire la sicurezza. In una lettera a Jünger del dicembre 1943 citerà i versetti di Isaia 14, 16-17: «È questo l'individuo che sconvolgeva la terra, che faceva tremare i regni, che riduceva il mondo ad un deserto, che ne distruggeva le città, che non apriva ai suoi prigionieri la prigione.» (E. Jünger, *Strahlungen*, cit., p. 455).

PARTE QUINTA

IL RITORNO ALLA TRASCENDENZA

LA SAGGEZZA DELLA CELLA

Al termine della seconda guerra mondiale, il 30 aprile 1945, Carl Schmitt viene interrogato nella sua abitazione a Berlino dalle truppe di occupazione sovietiche. Lasciato libero, viene arrestato nel settembre dello stesso anno dagli americani che lo tengono prigioniero fino all'ottobre del 1946. Il 17 marzo 1947 viene nuovamente arrestato sempre dalla truppe americane per comparire al processo di Norimberga. Interrogato dal presidente del tribunale, Robert Kempner, sarà liberato qualche settimana dopo per essere sentito come teste nel corso del processo stesso[1]. Gli anni '45-'47 sono dunque anni di esperienze umane drammatiche e di profonde riflessioni personali oltre che epocali. Nella solitudine dell'isolamento Schmitt ripercorre il filo della sua vicenda e di quella della propria epoca. Le sue riflessioni sono contenute nello scritto *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945-47* [2].

1. *Ex Captivitate Salus*

In questo scritto, oltre alle citazioni già incontrate di Benito Cereno e Macrobio, troviamo un'altra figura letteraria che

1. Cfr. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., pp. 265 ss. Un estratto dell'interrogatorio di Schmitt elaborato dallo stesso Kempner - secondo Bendersky in modo non obiettivo - si trova in R.M.W. Kempner, *Das Dritte Reich im Kreuzverhör: Aus den veröffentlichten Vernehmungsprotokolle des Anklagers*, München 1969, pp. 293-300; ripubblicato in Id., *Verhör von Professor Carl Schmitt vom 3. April 1947*, in "Diskussion Frankfurter Studentenzeitung", (8.2.1971), pp. 14 ss. La trascrizione integrale dell'interrogatorio è ora pubblicata in C.D. Wieland, *Carl Schmitt in Nürnberg (1947)*, in "1999: Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts", 2 (1987), pp. 96-122; tr.it. *Carl Schmitt a Norimberga*, a cura di A. Bolaffi, in "MicroMega", 2 (1987), 3, pp. 177-190. Vi è anche una traduzione inglese dell'interrogatorio condotta sui documenti originali ad opera di Bendersky con molte note e osservazioni: J.W. Bendersky, *Carl Schmitt at Nuremberg*, in "Telos", fasc. 72 (Summer 1987), pp. 91-129.

2. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit.. Schmitt invia una copia del dattiloscritto di questo testo, datata estate 1946, a Erik Peterson accompagnandola con le seguenti parole: «Hoc quicumque leget/ si quis leget/ aestimet ante compositum quo sit tempore quoque loco./ Aequus erit scriptis quorum cognoverit esse/ Exilium tempus barbariesque locus. C.S.» (in *Archivio Erik Peterson*).

Schmitt utilizza per definire la propria posizione, una figura tolta dall'opera del poeta cattolico Konrad Weiss: l'Epimeteo cristiano[3]. Nella mitologia greca, in particolare nell'opera di Esiodo[4], Epimeteo è il fratello di Prometeo e quanto quest'ultimo è "preveggente" tanto egli è "accorto in ritardo". Quando gli dèi traggono alla luce le stirpi dei mortali, affidano a Prometeo e a Epimeteo il compito di distribuire ad ogni specie adeguate facoltà naturali. Epimeteo persuade il fratello a lasciare a lui il compito della distribuzione e comincia così ad assegnare ai diversi animali le facoltà diverse, in modo che ogni specie ne abbia in misura sufficiente per sopravvivere e non scomparire. Così ogni specie riceve o la forza o la velocità o una grande mole o ali per volare e così via. Ma poiché Epimeteo è privo della «compiuta sapienza»[5], finisce per distribuire ogni facoltà agli animali non lasciando nulla per l'uomo. Per cercare di riparare il disastro compiuto dal fratello, Prometeo è costretto a rubare il fuoco agli dèi per salvare gli uomini dando loro il sapere tecnico e la scienza politica, ma così facendo si attira le ire degli dèi. Ed è a questo punto che Epimeteo dà nuovamente prova della sua scarsa chiaroveggenza: quando Zeus, per vendicarsi del furto del fuoco ad opera di Prometeo, invia Pandora in sposa ad Epimeteo, questi la accoglie

3. Konrad Weiss (1880-1940), scrittore e critico d'arte, fu redattore della rivista "Hochland" e amico di Hofmannstahl, Borchardt, Haecker. Al centro della sua produzione poetica, contenente tendenze mistiche, ci sono temi della storia della salvezza. Sulla sua opera si veda L. Verbeeck, *Konrad Weiss. Weltbild und Dichtung*, Tübingen 1970. L'opera a cui Schmitt fa riferimento è *Der christliche Epimetheus*, Berlin 1933. In essa, là dove Weiss, con riferimento alla situazione tedesca del tempo, si sofferma sul problema dell'espressione autentica della volontà del popolo, si trova un riferimento a Schmitt: «In questo contesto si colloca la visione politica e pubblicistica dello studioso cattolico di diritto Carl Schmitt, il cui senso del diritto appare un *integrum* mistico-pratico in cui l'ambigene di una posizione, che, in quanto logico-umana, non è sempre riconducibile in ultima istanza al cristianesimo, deve rovesciarsi nella decisione giuridica e deve essere convogliato in una feconda produttività storico-politica. Questo "rovesciamento" tra diritto e massa, tra "tecnica" e creatura sembra essere un modo di pensare attuale specificamente cattolico» (*ivi*, p. 81 in nota). Sui rapporti tra Schmitt e Weiss, si vedano W. Warnach, *"Justitia" - ein Gedicht von Konrad Weiss*, in H. Barion - E.W. Böckeförde - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, 2 voll., Berlin 1968, vol. II, pp. 707-737; W. Nyssen, *Carl Schmitt "Der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines christlichen Epimetheus"*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 181-192.

4. Esiodo, *Le opere e i giorni*, 42-105 e *Teogonia*, 565-616. Cfr. R. Graves, *Greek Myths*, London 1955; tr.it. *I miti greci*, Milano 1985, pp. 129-130.

5. Così Platone, *Protagora*, 320d-322a, dove si narra questa parte del mito.

in casa. E così Pandora si affretta ad aprire il vaso che Prometeo aveva affidato al fratello raccomandandogli di non aprirlo per nessuna ragione: dal vaso escono tutte le pene dell'umanità, vecchiaia, fatica, malattia, pazzia, vizio e passione. E così Epimeteo, in ritardo, si accorge dei mali che ha provocato.

Il riferimento all'"Epimeteo cristiano" si trova nelle prime pagine di *Ex Captivitate Salus* là dove Schmitt riporta un dialogo con Eduard Spranger. Spranger accusa Schmitt di non essere trasparente: egli riconosce come le lezioni di Schmitt fossero chiare, ma la sua personalità, l'essere suo più profondo, gli sfugge. E per questo gli domanda: «Chi sei tu?». Di fronte a questo interrogativo Schmitt cerca di difendersi, ma la sua difesa è debole: «Io sono un uomo contemplativo e piuttosto incline alle formulazioni nette, non all'offensiva, però, e neppure alla controffensiva. La mia natura è lenta, silenziosa e cedevole, al modo di un fiume placido come la Mosella, *tacito rumore Mosella*. Ma anche nella difensiva io sono debole. Ho un troppo scarso interesse pratico per me stesso e un eccessivo interesse teorico per le idee dei miei avversari, anche quando questi si presentano in veste d'accusatori»[6].

Schmitt si sente messo in discussione alla radice, messo sotto accusa da un interlocutore che appare come una sorta di giustiziere e alla fine non rinnega la propria opacità e non trasparenza personale, ma definisce appunto la sua situazione come quella di un "Epimeteo cristiano": «...la mia natura può ben essere non del tutto perspicua; ma il mio caso può essere denominato con l'ausilio di un nome che un grande poeta ha trovato. È il caso, brutto, indegno e tuttavia autentico, di un *Epimeteo cristiano*»[7].

Il richiamo a Epimeteo, a colui che si accorge in ritardo, sembra suonare come una sorta di autocritica, di condanna delle proprie posizioni precedenti, di ammissione dei propri errori. In realtà - e questo non si può non sottolinerae - il tono di questo come degli altri scritti schmittiani riguardanti la propria trascorsa esperienza nazista, ha più il sapore di un tentativo di giustificazione che di una confessione. Benché si dichiari un esempio indegno e cattivo di un "Epimeteo cristiano", Schmitt non spende altre parole per condannare le proprie azioni, ma si preoccupa costan-

6. C. Schmitt, *Ex Captivitate,* cit., p. 10 (tr.it.cit., pp. 12-13).
7. *Ivi,* p. 12 (tr.it.cit., p. 14).

temente di giustificare le sue scelte o quanto meno di invocare la sospensione del giudizio. Ora, se questa volontà di spiegare è comprensibile ed anche intellettualmente corretta, oltre che storicamente feconda giacché consente di superare le condanne moralistiche, è pur vero che su alcune posizioni intellettuali (non si parla qui dei comportamenti personali, ma di atti pubblici in cui Schmitt si era esposto come intellettuale), prima fra tutte l'antisemitismo - fra l'altro assunto solo per opportunismo - Schmitt avrebbe potuto esprimere un atteggiamento di maggiore autocritica pubblica, così come pubblico egli ha voluto che fosse questo suo tentativo di giustificarsi.

Dopo Norimberga Schmitt, il giurista della corona, viene privato della cattedra e allontanato dall'insegnamento. Dopo un periodo di ritiro a Walberg (chiostro domenicano tra Bonn e Colonia) torna alla città natale di Plettenberg, nella sua casa chiamata "San Casciano" col nome del luogo dell'esilio di Machiavelli. È un uomo due volte sconfitto, sconfitto dal regime nazista che si illudeva di guidare, sconfitto dalla nuova Germania post-bellica che si preoccupa di pigliare le distanze da quanti sono stati intellettualmente coinvolti col passato regime. Qui vivrà scrivendo, incontrando persone, fino alla morte avvenuta il 7 aprile 1985, domenica di Pasqua. Nel luglio successivo avrebbe compiuto 97 anni[8].

Ex Captivitate Salus si colloca in questo quadro. È uno sforzo di comunicare, di rompere l'isolamento nel tentativo di spiegare il passato, non solo al mondo esterno, ma anche e soprattutto al mondo più vicino dei familiari e degli amici: «Quel che qui dico non è inteso né in senso pubblicitario, né in senso apologetico. Non appartiene alla strada e neppure alla tribuna e neppure al foro o alla cattedra. Parlo perché voglio dire una parola ad alcuni amici defunti, fintanto che io stesso mi trovo ancora negli artigli di questa vita terrena; perché vorrei dare un segno ad alcuni amici dai quali in vita sono diviso, e a dei fedeli discepoli, in tutti i Paesi; e perché penso, infine, a mia figlia Anima e al mio figlioccio Carl Alexander. Parlare con loro non è violare alcun arcano. Noi tutti ci lega la quiete del silenzio e l'imperdibile mistero dell'origine divina dell'uomo»[9]. È il racconto del passato che

8. Sugli ultimi anni di Schmitt, si veda E. Hüsmert, *Die letzten Jahre von Carl Schmitt*, in P. Tommissen, *Schmittiana - 1*, cit., pp. 40-54.
9. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., pp. 77-78 (tr.it.cit., p. 80).

nasce dalla solitudine di una cella[10], da un'esperienza di nudità, di conflitto interiore dell'io con se stesso.

Schmitt cerca di trovare elementi di spiegazione di sé, della propria non-trasparenza, anzitutto nella sua professione, nel mestiere di giurista, un mestiere che, nella sua visione, porta con sé un dato di perenne ambiguità[11]. Chi ha a che fare con il diritto costituzionale e internazionale inevitabilmente si trova a doversi schierare; i suoi giudizi e le sue valutazioni non possono essere neutrali e immediatamente assumono un ruolo politico. E questo avviene soprattutto in periodi travagliati o addirittura di guerra civile: nel momento in cui l'ordine costituito entra in crisi, ogni tentativo di ripristinarlo, riformarlo o trasformarlo radicalmente non ha soltanto un significato "tecnico", ma assume immediatamente valenza politica: il suo giudizio viene letto e interpretato anche al di là delle sue stesse intenzioni.

Vi è poi una seconda considerazione più strettamente legata alle vicende tedesche. Per Schmitt, il regime hitleriano appariva al suo sorgere come un regime "legale" e ciò non poteva essere irrilevante per un giurista, così come, soprattutto in Germania, non poteva esserlo per nessun funzionario statale[12]. Secondo Schmitt un giurista non può scegliersi il regime politico che preferisce, egli è tenuto alla lealtà nei confronti del regime in nome del nesso protezione-obbedienza: fino a che si sceglie di vivere all'interno di un certo sistema e di goderne la pace sociale, si è tenuti all'obbedienza delle sue norme[13]. Solo quando la situazione diviene tale

10. L'ultimo capitolo di questo libro si intitola *La saggezza della cella.*

11. Già Ernst Jünger aveva scritto - il 14.12.1943 - a proposito di Schmitt, che questi, come giurista classico, è ordinato alla corona, e la sua posizione diventa necessariamente ambigua, quando "una guarnitura del Demos" ne rimpiazza un'altra: «Nell'ascesa di poteri illegittimi al posto del primo giurista della corona rimane un *vacuum*, e il tentativo di riempirlo va a scapito della reputazione. Infortuni professionali.» (E. Jünger, *Strahlungen*, cit., pp. 454-455 (tr.it.cit., p. 369)).

12. Su questo problema si veda C. Schmitt, *Das Problem der Legalität*, in "Die neue Ordnung", 4 (1950), pp. 270-275; poi ristampato con aggiunte in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 440-451; tr.it. *Il problema della legalità*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 277-292. Secondo una nota di Schmitt, questo testo riprende una risposta da lui scritta a Kempner nel 1947.

13. Schmitt cita a questo proposito l'esempio di Platone che fu collaboratore del tiranno di Siracusa e insegnò che non si può negare un buon consiglio neppure al nemico, e perfino quello di Tommaso Moro che prima di diventare martire «ha attraversato parecchie fasi e ha fatto al tiranno concessioni che sorprendono» (C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 21 [tr.it.cit., p. 23]). A dire il vero Platone insegna anche il silenzio («l'uomo saggio [...] deve parlare, quando vede

per cui il regime non è più in grado di conservare la pace e la sicurezza, ma anzi diventa fonte di terrore e di insicurezza, solo in questo momento, la lealtà può essere messa in discussione. Ma il giudizio su questo non può essere dato secondo Schmitt dall'esterno, solo la vittima della situazione può giudicare. Di nuovo emerge come decisivo il problema del *Quis iudicabit?* e il rifiuto di ogni *potestas indirecta*, ma in questa situazione d'emergenza, quando lo stato stesso mette in forse la sicurezza della vita, a rivendicare la sovranità della decisione non è lo stato ma il singolo e la sua coscienza. Quando si arriva a questo limite, quando il singolo rivendica la sovranità, per Schmitt, egli si assume la responsabilità di provocare la guerra civile: «il dovere di scatenare una guerra civile, di compiere sabotaggi e di farsi martiri ha i suoi limiti. Qui si dovrà pur concedere qualcosa alla vittima di simili situazioni e non ci si limiterà a giudicare dall'esterno[14]». Si legge tra le righe forse il riferimento a quanti il 20 luglio 1944 attentarono alla vita di Hitler. Tra questi vi era Popitz con cui Schmitt fu in profonda amicizia[15].

In *Ex Captivitate Salus* Schmitt cita il detto *Tyrannum licet decipere* e collega questa tematica dell'ammissibilità del tirannicidio alla concezione medievale della *potestas spiritualis*. Ma, partendo dal rifiuto della teoria della *potestas spiritualis* e difendendo la pienezza del potere sovrano e il nesso protezione-obbedienza, lo spazio del tirannicidio, così come quello del diritto di resistenza o dell'obiezione di coscienza, diviene assai problematico. Schmitt stesso riconosce che senza la presenza della *potestas spiritualis* la teoria del tirannicidio «non sarebbe che un'atroce teoria della guerra civile»[16].

che [la sua patria] non è ben governata, se la sua parola non sarà vana né gli sarà fatale; ma non deve farle violenza per modificare il suo modo di vivere, quando non sia possibile ottenere la miglior costituzione senza esili ed uccisioni; in tal caso se ne stia tranquillo, e preghi gli dèi per sè e per essa.» (Platone, *Lettera VII*, 331, c-d, trad. di A. Maddalena, Bari 1979) e così Tommaso Moro (sul significato del "silenzio" di Moro, si vedano le considerazioni di V. Mathieu, *Ragioni di una scelta*, in AA.VV., *Idea di Thomas More*, Vicenza 1978, pp. 154-197).

14. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 21 (tr.it.cit., p. 23).

15. Schmitt, secondo Bendersky, non era al corrente dell'attentato. Di certo quando si scatenarono gli arresti e le misure repressive dovette temere di esserne coinvolto in quanto amico di Popitz (cfr. J.W. Bendersky, *Carl Schmitt*, cit., p. 263).

16. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 16 (tr.it.cit., p. 18).

Da questo punto di vista, giacché la guerra civile è considerata da Schmitt come il peggiore dei mali, la sua scelta di fronte alle degenerazioni del regime nazista non poteva essere che quella dell'"emigrazione interna", l'unica possibile date le sue premesse teoriche[17]. Schmitt rifiuta l'interpretazione di chi sostiene che l'intera cultura tedesca sia emigrata all'estero e che all'interno sia restata solo la barbarie. Lo spirito tedesco è restato vivo anche nei dodici anni del *Führer*: «Lo spirito ha un suo orgoglio, una sua tattica, una sua inalienabile libertà e, perdonate, persino i suoi angeli custodi; e tutto questo non solo tra coloro che sono emigrati, bensì anche all'interno, tra le pieghe del Leviatano stesso»[18]. Qualsiasi regime, anche il più totalitario, non può cancellare del tutto la vita dell'intelligenza e questo soprattutto in Germania dove vi è una radicata tradizione critica. La Germania nella sua storia non ha mai univocamente abbracciato un'unica strada: né l'est, né l'ovest, né il cattolicesimo, né il protestantesimo. È restata un campo aperto e ciò le ha consentito di sviluppare un fortissimo atteggiamento critico. La filosofia di Hegel così come quella di Marx ne sono testimonianza. Non è perciò possibile sostenere, secondo Schmitt, che l'intera classe colta tedesca abbia smarrito questo suo patrimonio nel corso di quei dodici anni. Certo il terrore la ha atterrita, ma non ha cancellato il suo spirito. Quando ogni via esterna di espressione le è stata preclusa, l'intelligenza tedesca ha scelto la strada dell'interiorità privata: all'esterno collaborava con il governo, all'interno coltivava una vita propria. Certo in qualche modo la cultura tedesca era responsabile del regime: «Dal 1900, dall'inizio della protesta interna contro la Germania ufficiale di allora, erano sorti in questo Paese numerosi

17. Ma il problema è proprio quello di stabilire, come già abbiamo visto, se davvero Schmitt abbia scelto la strada dell'emigrazione interna, o se invece non abbia cercato, almeno fino al 1942 di mantenere un certo ruolo pubblico. Contro la cosiddetta "emigrazione interna " ha polemizzato Lukács: «Tanto più ragguardevole è l'"emigrazione interna". Questa non riguarda certo i veri oppositori, i Niekisch e i Niemöller, ma piuttosto quelli come Heidegger o Carl Schmitt che - a sentire le loro dichiarazioni successive - hanno preso parte all'hitlerismo solo in un incognito kierkegaardiano. Pensavano a Hölderlin, quando mobilitavano i loro ascoltatori a una dimostrazione per Hitler; erano semplici interpreti di Hobbes quando giustificavano con la "scienza giuridica" tutte le rotture del diritto, interne ed esterne, operate da Hitler, e così via...Anche qui si devono ricordare le considerazioni iniziali: non esiste una *Weltanschauung* innocente.» (G. Lukács, *Was Hitler den Deutschen bedeutet. Vom Bauernkrieg zur Bundesrepublik*, in "Der Spiegel", 20 [1967], 12, pp. 57-73. La citazione è a p. 73).

18. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 16 (tr.it.cit., p. 18).

movimenti, tendenze e correnti, gruppi, circoli e leghe. Per qualche verso, tutti contribuirono al successo del grande movimento di massa che cadde poi nelle mani di Hitler»[19]. E tuttavia, pur essendo state complici del crollo della repubblica di Weimar in modo diretto o indiretto, le correnti culturali tedesche non crollarono con essa e non si fecero livellare dalla propaganda del regime: «Allo strepito della macchina pubblica spirito e intelligenza contrappongono forme molteplici di cortesia, di correttezza e di ironia e, infine, il loro silenzio»[20].

Il tema del silenzio è per Schmitt molto importante. Il silenzio rappresenta il contraltare della propaganda: «Ogni amplificazione sonora comporta una distorsione del senso, anche per chi ritenga di saperla dominare»[21]. Di fronte al livellamento della opinione pubblica, della manipolazione di ogni strumento di informazione, della strumentalizzazione di ogni parola e discorso, il silenzio assume una portata culturale e politica, è l'espressione di una precisa posizione[22]. Questo passo di Schmitt apre uno spiraglio su quel tema affascinante che è rappresentato dal significato politico del silenzio in regimi politici in cui la libertà di parola è tolta o è vanificata dalla chiacchiera[23]. Ma nonostante il fascino del tema,

19. *Ivi*, p. 19 (tr.it.cit., p. 21).
20. *Ivi*, p. 20 (tr.it.cit., p. 22).
21. *Ibidem*.
22. E' a questo proposito che Schmitt cita, modificandola, la frase da *Der Leviathan* per confermare questa sua tesi. Ecco i due testi a confronto:
«Wenn in einem Lande nur noch die von der staatlichen Macht organisierte Öffentlichkeit gilt, dann begibt sich die Seele eines Volkes auf den geheimnisvollen Weg, der nach innen führt; dann wächst die Gegenkraft des Schweigens und der Stille» (C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 21)
«Wenn aber wirklich die öffentliche Macht nur noch öffentlich sein will, wenn Staat und Bekenntnis den innerlichen Glauben ins Private abdrängen, dann begibt sich die Seele eines Volkes auf den "geheimnisvollen Weg", der nach innen führt. Dann wächst die Gegenkraft des Schweigens und der Stille.» (C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p. 94)
Schmitt cita il suo *Leviathan* come una delle opere che dimostrano che lo spirito tedesco non era morto in quegli anni. L'altra opera citata è *Auf den Marmorklippen* di Ernst Jünger del '39 (tr.it. *Sulle scogliere di marmo*, a cura di A. Pellegrini, Milano 1942, 1975).
23. Oltre ai già citati Platone e Tommaso Moro, si può ricordare, a proposito di questo tema, anche la polemica di Kierkegaard contro la "chiacchiera" e il "pubblico" e la sua volontà di fondare un "Ordine della trappa". Il nome di Kierkegaard in connessione con il tema del silenzio si trova in C. Schmitt, *Franz Blei*, in "Frankfurter Zeitung", 22.3.1931. Kierkegaard «è lo scrittore del discorso che tace (*schweigenden Redens*) e con questo rappresenta la grande forma di scrittore del secolo XIX. Tutta la loquacità e la versatilità ha soltanto questo

riesce difficile interpretare il comportamento di Schmitt sotto il nazismo, almeno fino al 1942, con la categoria dell'"emigrazione interna" e del "silenzio".

Ciò che Schmitt comunque sembra affermare in questo scritto è una sorta di primato dello spirito rispetto ai condizionamenti storici: contro chi afferma che solo in condizioni storiche di libertà può nascere e svilupparsi una cultura libera e condanna quindi indirettamente ciò che viene prodotto in sistemi politici non liberi[24], Schmitt rivendica una libertà interiore dello spirito che lo rende indipendente - almeno in parte - dall'esterno. E dunque se lo spirito può parlare esso deve essere ascoltato anche in queste condizioni: «Per sua natura lo spirito è libero e reca con sé la propria libertà. Dovrà darne prova anche nelle rischiose situazioni della moderna organizzazione di massa. Solo che il criterio di misura della prova superata non andrà cercato troppo lontano dalla zona del pericolo»[25].

All'interno di questo sforzo di comunicazione e spiegazione di sé che Schmitt compie in *Ex Captivitate Salus* vi è infine un richiamo costante alla fede cristiana. Di per sè il richiamo è frammentario e del tutto relativo alla sua vicenda personale, e tuttavia non è per questo meno significativo se si tien conto del modo schivo con cui Schmitt aveva sempre vissuto la propria provenienza cattolica. In pubblico, nei suoi scritti scientifici, il cattolicesimo era sempre stato un oggetto da studiare o un modello da proporre, ma non qualche cosa che avesse a che fare con la vita personale. Qui il richiamo è esplicito e - come mi pare - non irrilevante. Già nella definizione che Schmitt vuol dare di sé, *Epimeteo cristiano*, compare questo riferimento al cristianesimo e che non si tratti di una delle molte immagini letterarie che egli utilizza indifferentemente è testimoniato dal fatto che questa espressione è legata ad una sorta di testamento spirituale: «Spero ancor sempre di trovar sepoltura nel Sauerland in Vestfalia, nel cimitero cattolico di Eisinghausen, dove riposano i miei genitori

senso: tacere sull'Ultimo e proteggersi nel suo intimo mutismo. È molto difficile spiegare questo a un'epoca del discorso che parla (*redenden Redens*). Dio è silenzio che tace (*schweigenden Schweigen*). La natura è discorso che tace. Ma questi grandi scrittori sono silenzio parlante (*redendes Schweigen*)».

24. Il riferimento in *Ex Captivitate Salus* è a un intervento radiofonico di Karl Mannheim: cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., pp. 13-23 (tr.it.cit., pp. 15-26).

25. *Ivi*, pp. 22-23 (tr.it.cit., p. 24).

[...] se mia figlia volesse sapere alcunché dell'*arcanum* nel fato di suo padre e mi domandasse parole che tocchino il nucleo segreto della mia vita, non le potrei citare alcun verso di Däubler. Non le posso rispondere al modo di un prometide, ma solo come un Epimeteo cristiano»[26].

Non c'è dubbio che questo richiamo alla fede cristiana è legato alla concreta situazione esistenziale di Schmitt, la situazione di isolamento e nudità nella cella; dopo la sconfitta degli dèi mortali che si presentavano vittoriosi l'unico Dio a cui possa rivolgersi il vinto è il Dio sconfitto: «L'ultimo rifugio per un uomo tormentato da altri uomini è sempre una preghiera, una giaculatoria al Dio crocifisso. Nel tormento del dolore noi lo riconosciamo, ed egli ci riconosce»[27]. Questa presenza del Cristo crocifisso nel pensiero schmittiano emerge qui per la prima volta in modo esplicito: il cristianesimo di Schmitt era stato fino a questo punto il cristianesimo dell'incarnazione, della mediazione e poi il cristianesimo della chiesa trionfante, ordinatrice del mondo. Il tema della croce era assente, e questa assenza certo pesava nella visione schmittiana del cristianesimo. Per questo l'accenno al Dio sofferente presente in queste pagine è decisamente importante, e tuttavia occorre sottolineare come esso resti legato all'esperienza soggettiva di Schmitt. La sua teologia politica non assumerà organicamente la sfida del Dio crocifisso. Questo tema troverà spazio solo in qualche sporadico accenno[28].

E tuttavia non si può negare che, attraverso un'esperienza di spoliazione e di povertà assoluta, Schmitt giunga a riscoprire il nocciolo della fede, non solo come consolazione personale, ma anche nella sua portata storica. In queste pagine infatti si legge anche la coscienza dell'alterità del cristianesimo rispetto allo

26. *Ivi*, pp. 52-53 (tr.it.cit., pp. 54-55).
27. *Ivi*, p. 61 (tr.it.cit., p. 63).
28. Così come il tema del martirio, anche il tema del Dio crocifisso è svolto da Schmitt in termini solo di interiorità privata e non sembra incidere sulla sua teoria. Si veda quanto osserva Kodalle: «...Schmitt non ha *ignorato la soggettività sofferente nella storia e per la storia, ma la ha privatizzata*. L'incapacità di superare il dualismo pubblico-privato in una teologia dialettica, indica il fallimento radicale di questa teoria di fronte al problema dell'autonomia del singolo. Nelle sue, molto personali, *Erfahrungen der Zeit 1945-47*, intitolate *Ex Captivitate Salus*, la soggettività sofferente e la promessa cristiana della riconciliazione vengono ridotte ad una *devozione* puramente *privata* in modo così aperto come mai in precedenza e quindi in modo definitivo» (K.M. Kodalle, *Politik als Macht*, cit., pp. 85-86).

spirito pagano e quindi la non totale convertibilità della teologia politica nella mitologia politica.

Ciò si avverte in *Ex Captivitate Salus*, nelle pagine che Schmitt dedica ai poeti Kleist e Däubler, ma ricomparirà più chiaramente negli scritti successivi. In queste pagine Schmitt si ferma a riflettere sull'atteggiamento di fronte alla morte e sulla scelta del suicidio, e benché riconosca la grandezza della morte pagana e in particolare del suicidio stoico, una grandezza umanamente superiore, tuttavia la considera solo una grandezza che brilla di "luce lunare". Gli stoici vorrebbero fare della morte, e in particolar modo del suicidio, un "sacramento", ma, a parte qualche singolo grande esempio, non giungono a dare ad essa una stabile "forma sacramentale". Come a dire che l'eternità non può essere raggiunta con forze umane, sia pure umanamente superiori. Lo stesso giudizio ritorna a proposito di Däubler, sulla cui opera *Nordlicht* Schmitt aveva già scritto nel 1916. Allora quest'opera era stata vista come un vero e proprio segno epocale di ribellione contro l'epoca del relativismo e del positivismo, e pur riconoscendone l'ascendenza hegeliana Schmitt aveva cercato di trovarne i paralleli con una visione cristiana della realtà. «Oggi so - scrive Schmitt - che l'aurora boreale (*Nordlicht*) riluce nel pallido chiarore di una gnosi dell'umanità, é il segnale meteorologico di un'umanità che salva se stessa, un irradiamento autoctono che i prometidi della Terra inviano nel cosmo»[29]. Di nuovo riemerge questo giudizio sull'impotenza dell'uomo e delle sue creazioni e, alla passione per Däubler, viene sostituita quella per Weiss, "svevo cattolico". Chiaramente qui si parla di concezione della morte e della salvezza e dunque di un ambito specificamente religioso, ma il discorso sembra non esaurirsi a questo livello.

Nelle ultime pagine di *Ex Captivitate Salus* Schmitt riprende, a partire dalla sua esperienza personale, il tema del rapporto amico-nemico, un tema che a partire dalla fine degli anni Venti con la pubblicazione di *Der Begriff des Politischen,* aveva costituito uno degli elementi portanti della costruzione schmittiana. A un primo sguardo la definizione della contrapposizione amico-nemico come categoria del politico pareva rimandare necessariamente ad un'antropologia negativa e ad una visione delle relazioni umane fortemente conflittuale per non dire bellicistica. Ma già nell'analisi

29. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 49 (tr.it.cit., p. 51).

di *Der Begriff des Politischen* abbiamo sottolineato come il concetto di nemico non potesse di per sé essere isolato, in quanto esso rimandava per la sua stessa definizione al suo concetto polare, quello di amico. D'altra parte il termine stesso di riferimento del politico non è la pura dissociazione e il conflitto, ma è l'unità sostanziale per cui il conflitto rimanda pur sempre ad un'unità. Questa dialettica di associazione-dissociazione, amicizia-inimicizia, si rende particolarmente evidente in queste pagine in cui il concetto di nemico viene analizzato approfonditamente. Il nemico - come già in *Der Begriff des Politischen* - non è l'avversario o il concorrente privato, ma è l'*hostis*, il nemico pubblico, ossia colui che può negare la mia esistenza come soggetto politico. Ora, proprio questa caratteristica del nemico fa sì che connesso all'inimicizia ci sia necessariamente il riconoscimento dell'altro nella sua identità: senza questo riconoscimento non vi sarebbe neppure la negazione. Alla base della inimicizia sta la reciproca consapevolezza dell'alterità:

«In questo reciproco riconoscimento del riconoscimento sta la grandezza del concetto. Esso si attaglia scarsamente a un'epoca di massa con i suoi miti pseudoteologici del nemico. I teologi tendono a definire il nemico come qualcosa che va annientato. Io però sono un giurista e non un teologo.
Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco che egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine.»[30]

L'inimicizia rimanda così ad un'unità perduta e solo in ragione di questa si rende comprensibile: come potrebbe avvenire questo riconoscimento se in qualche modo l'altro non fosse parte di sè?[31] La storia è il luogo dell'unità perduta, l'unità dell'uomo con se

30. *Ivi*, pp. 89-90 (tr.it.cit., pp. 91-92).

31. Mi pare che anche qui si debba dire *Ab integro nascitur ordo* e che l'unità non sia solo "davanti", da costituirsi, ma sia in qualche modo anche alle spalle, "perduta". In fondo l'inimicizia più drammatica non è forse quella che si scatena nelle guerre civili, ossia nelle guerre fratricide?

stesso e del genere umano. La frammentazione dell'umanità, la sua divisione rispecchia la divisione che attraversa l'uomo stesso, il suo essere divenuto problema a se stesso. L'inimicizia è l'espressione storica di questa problematica divisione costitutiva dell'esistenza dell'uomo: «Il nemico è la figura del nostro proprio problema (*Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt*)»[32]; e d'altra parte l'uomo deve passare attraverso l'accettazione di questa dissociazione, di questa frammentazione e partizione per essere consapevole di sé e per ricostituire la propria unità. La non accettazione di ciò è una mistificazione dell'esistenza umana. Accettare di essere se stessi significa accettare di essere divisi interiormente ed esteriormente, accettare di essere parte. Da qui si capisce il rifiuto di Schmitt di ogni universalismo sul piano della storia: la storia è il luogo delle parti, e non riconoscere questo porta inevitabilmente a più crudeli negazioni dell'uomo: «Guai a chi non ha un *amico*, poiché il suo nemico si ergerà a tribunale per giudicarlo. Guai a chi non ha un *nemico*, poichè *io* sarò il suo nemico nel giorno del giudizio»[33].

In qualche modo l'universalismo è una negazione della mondanità del mondo e della storia, della sua secolarità, e un tentativo di realizzare sulla terra un paradiso artificiale che ha come sua radice la negazione del peccato originale. Non a caso in queste pagine di *Ex Captivitate Salus* Schmitt dedica una lunga riflessione a Stirner. Nella sua analisi il pensiero di Stirner è caratterizzato da una struggente nostalgia per una condizione edenica in cui ogni alienazione sia superata, in cui all'io nulla sia tolto e sovraordinato:

«La felicità adamitica del *Giardino delle delizie* che Hieronymus Bosch ha gettato in bianca nudità su tavola. Ma vi si aggiungono gli animali della foresta e i fiori di campo. Il volo dei moscerini nel raggio di sole. La natura affatto naturale e il diritto naturale delle sfere più profonde dell'esistenza tellurica. Il cinguettio completamente spensierato della gazza ladra di Rossini. La pura identità con se stessi nel senso di felicità di una circolazione beatamente accelerata. Pan si desta e compare ora nella cerchia che è consapevole della terra.»[34]

32. *Ivi*, p. 90 (tr.it.cit., p. 92).
33. *Ivi*, p. 90 (tr.it.cit., p. 93).
34. *Ivi*, p. 82 (tr.it.cit., p. 84).

Questo sogno romantico di Stirner oggi è stato sostituito da sogni meno idilliaci e più artificiali, da paradisi realizzati dalla tecnica e affidati non più alla natura ma alla programmazione[35], ma la filosofia sottostante è la medesima e l'esito è quello di un inferno mondano.

È da notare come questa caratterizzazione della distinzione amico-nemico non abbia più nulla a che fare con argomentazioni razziali o di "stirpe" e sia piuttosto ricondotta - come all'origine - alla condizione esistenziale stessa dell'uomo. Il richiamo ad una *fraternitas* perduta, alla radice dei rapporti tanto di amicizia quanto di inimicizia, consente poi a Schmitt di cercare di armonizzare la propria dottrina con il quadro di riferimento religioso a cui egli sembra volersi richiamare. È infatti sulla dottrina amico-nemico che si appuntano, come abbiamo visto, le critiche più forti di parte teologica, sia tra i cattolici, che tra i protestanti. Sembra quasi che Schmitt in queste pagine cerchi di mostrare la compatibilità della sua teoria con la visione cristiana. di qui il richiamo biblico a Caino e Abele e ad una "fraternità" originaria poi spezzata: ma, di nuovo, se originaria è la fraternità, non può esserlo l'inimicizia. E dunque la teoria dell'amico-nemico finisce nuovamente per rimandare ad un'unità da costituirsi, sia pure in modo precario e parziale, mai definitivo né universale.

2. *A cent'anni dal '48*

Accanto a queste riflessioni personali, che hanno però , come abbiamo visto, notevoli risvolti anche sul piano teorico, gli scritti di questo periodo hanno anche un respiro epocale. Per Schmitt un'epoca si è chiusa e un'altra si sta aprendo. È la fine dell'epoca moderna caratterizzata dal primato politico, economico e scientifico dell'Europa, una fine sancita dalla seconda guerra mondiale[36].

La fine del primato europeo è per Schmitt un processo lungo che ha le sue radici già nell''800 e che comincia ad essere avvertito nel corso della crisi del 1848. È questo per Schmitt un

35. «Compare il *piano* (*Plan*), e Pan smette di sorridere compiaciuto. Pan sprofonda, il piano (*Plan*) schiaccia Pan. Un bell'esempio del carattere oracolare immanente nella nostra lingua tedesca»(*ivi*, p. 83 [tr.it.cit., p. 85]).

36. Il processo di costituzione e dissoluzione del *Jus Publicum europaeum* sarà descritto in *Der Nomos der Erde* del 1950, l'opera più notevole del dopoguerra, ma già in questi scritti si avverte come presente.

momento decisivo che ha singolari affinità con quello in cui egli scrive a cento anni di distanza. Si tratta di momenti accomunati da una sorta di guerra civile e da una sensazione di angoscia, ma non è solo questo disordine politico e spirituale ad accomunarli, vi è qualche cosa di più profondo: il dubbio, l'interrogativo che un'intera epoca sia alla fine. Addirittura, secondo Schmitt, questo dubbio non investe solo l'epoca moderna, ma l'intera storia occidentale dopo Cristo, l'eone cristiano: «Qui si pone l'interrogativo se l'eone cristiano sia o meno alla fine. Da oltre un secolo questo problema ha costretto ogni pensatore a prendere posizione»[37].

Già all'inizio dell''800 Saint-Simon paragonava l'epoca presente a quella del sorgere del cristianesimo e Proudhon parlava di "ère actiaque"[38] alludendo alla battaglia di Azio e alle guerre civili che accompagnarono il sorgere storico del cristianesimo. Molti tra i socialisti ottocenteschi videro nel socialismo la nuova religione, il nuovo cristianesimo capace di impregnare di sé l'epoca nuova che stava per nascere, così come altri intellettuali, come Strauss o Renan, cantarono la morte della vecchia era[39]. Queste profezie sulla fine dell'epoca cristiana sono state secondo Schmitt utilizzate sempre per legittimare l'avvento di un nuovo regno, quello socialista, e così la *Kritik der Zeit* del 1848 è sempre stata letta come la prima tappa di un cammino che avrebbe portato alla rivoluzione del 1917 e successivamente all'edificazione del socialismo in ogni paese. Da questo punto di vista vi è stata una sorta di monopolio nell'interpretazione di questa critica del tempo. Ma questo monopolio è ingiustificato: la *Kritik der Zeit*, l'avvertire il tramonto dell'Europa è stato patrimonio di pensatori diversi che non si possono ricondurre al pensiero socialista: «Benché oscurata, nella coscienza europea esiste una continuità non comunista del '48 attraverso una *prognosi* di politica estera, una *diagnosi* di politica interna, un *parallelo* storico»[40]. Attorno a questi elementi si raccolgono i nomi di Donoso Cortés, di Bruno

37. C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze*, Köln 1950, p. 93.

38. *Ivi*, p. 96.

39. Schmitt cita a questo proposito lo scritto di D.F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig 1872 (tr.it. *La vecchia e la nuova fede*, Milano 1876) in cui Federico Guglielmo IV di Prussia viene paragonato a Giuliano l'Apostata.

40. *Ivi*, pp. 86-87.

Bauer, di Tocqueville e di Kierkegaard.

La "prognosi di politica estera" riguarda il tramonto dell'Europa e l'emergere delle potenze extraeuropee, in particolare della Russia e degli Stati Uniti. Questo destino, che si compie in modo decisivo sotto gli occhi di Schmitt con la seconda guerra mondiale, era già stato in qualche modo preannunciato nel corso dell''800. Il primo ad averne consapevolezza è Tocqueville, il quale, nella sua opera *La democrazia in America*, ha previsto che lo sviluppo del movimento di democratizzazione, allora iniziato, avrebbe avuto luogo soprattutto negli Stati Uniti e successivamente in Russia. Per Schmitt Tocqueville è «il più grande storico dell''800»[41], capace di cogliere, già nel 1835 quando l'universo politico era del tutto eurocentrico, l'ascesa di potenze non industrializzate come la Russia e l'America di allora. Tocqueville è il prototipo del vinto e forse questa sua capacità di antivedere è legata a questa sua situazione esistenziale: in quanto aristocratico, è un vinto dalla Rivoluzione francese; in quanto liberale, dal '48; in quanto francese, dalla coalizione delle potenze straniere; in quanto europeo dall'ascesa di Russia e Stati Uniti; in quanto cristiano dall'emergere dell'agnosticismo. Ma Tocqueville non è l'unico a cogliere questo processo. Accanto a lui anche Bruno Bauer e Donoso Cortés hanno colto l'ascesa della Russia: Bauer nel suo *Russland und das Germanentum*[42] e Donoso Cortés nel discorso al congresso del 4 marzo 1847: «Ci sono oggi assai poche nazioni che si possono concedere una politica estera degna di questo nome; solo tre nazioni, una in America, due in Europa: Inghilterra, Russia, e gli Stati Uniti d'America»[43].

La "*diagnosi* di politica interna" riguarda invece il processo di centralizzazione che l'emergere degli stati democratici avrebbe portato con sé. Qui è ancora Tocqueville a intuire lo sviluppo storico successivo che porterà alla trasformazione della società in un grande formicaio o termitaio. Questo tema della centralizzazione e successivamente della meccanizzazione della società con conseguente nascita dei sistemi di massa è stato ripresa dalle analisi di Burckhardt, Weber, Rathenau, Spengler. Anche Donoso, accanto a Tocqueville, aveva sottolineato questo medesimo aspetto di «centralizzazione apoplettica che elimina

41. C. Schmitt, *Ex Captivitate salus*, cit., p. 27 (tr.it.cit., p. 29).
42. Cfr. B. Bauer, *Russland und das Germanentum*, Charlottenburg 1853.
43. C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., p. 89.

ogni corpo intermedio»[44].

Infine il "*parallelo* storico" è quello già sottolineato tra l'inizio dell'era cristiana e gli anni attorno al 1848. Questo parallelo non fu solo colto dai socialisti e utilizzato per legittimare l'avvento della loro era, ma anche da altri autori che senza essere profeti di una nuova religione - ed anzi spesso criticando questi ferocemente - colsero l'esaurirsi della cristianità. Tra questi Schmitt ricorda di nuovo Bauer che «vide se stesso nei panni di un cristiano primitivo nel regno non più cristiano»[45] e soprattutto Kierkegaard e Donoso Cortés.

Kierkegaard, i cui scritti sono per Schmitt «la più grande e più radicale critica del tempo»[46], criticò duramente la cristianità stabilita e i 1800 anni di cristianesimo, battendosi per metterli da parte e per recuperare la contemporaneità con Cristo. Per Schmitt Kierkegaard aveva vissuto a Berlino la temperie dei primi anni '40, quando ascoltava le lezioni di Schelling. In quegli anni erano a Berlino Engels, Bakunin, Bauer, Stirner, Burckhardt. Ma Kierkegard ha colto anche il sorgere della società di massa e di nuove potenze terrene:

«La sua critica del tempo è più intensa di ogni altra. Ha fatto chiare prognosi e ha predetto i terrori di una riforma futura. Sapeva che nell'epoca delle masse non gli uomini di Stato, i diplomatici e i generali, ma i martiri decidono gli avvenimenti storici. Ma sembrò che la sua via verso l'interiorità fosse una via *fuori* dalla storia, così da non minacciare il monopolio comunista dell'interpretazione storica del secolo.»[47]

La critica del tempo di Kierkegaard benché radicale non fu una battaglia politica ma una lotta religiosa contro ogni potenza mondana con pretese di assolutezza.

Diverso il caso di Donoso Cortés che ingaggiò una lotta politica intensissima contro il socialismo, la nuova religione dell'umanità. Fu lui a vedere con chiarezza assoluta che ogni battaglia condotta in nome di concetti universali (l'uomo, l'umanità..) porta con sé il rischio di terribili oppressioni: «L'essenziale è la conoscenza precisa che proprio la pseudoreligione dell'umanità

44. *Ivi*, p. 92.
45. *Ivi*, p. 101.
46. *Ibidem*. *Kritik der Zeit* è il titolo dato da Haecker a uno scritto di Kierkegaard da lui tradotto nel 1914 (2a ed. 1922).
47. *Ivi*, pp. 107-108.

assoluta apre la via a un terrore disumano»[48]. Se si fa dell'uomo un criterio assoluto, un concetto universale che elimina ogni distinzione, solo apparentemente le differenze verranno cancellate e le ostilità eliminate. Il concetto di uomo porta con sé una distinzione più terribile: quella tra uomo e non-uomo e chi si batte in nome dell'umanità finisce per considerare gli avversari come nemici dell'umanità e dunque come non-uomini a cui nemmeno l'alterità è riconosciuta. L'uomo elevato a criterio assoluto diviene così *Übermensch* che porta con sé come suo contrapposto l'*Untermensch*: «Il positivismo, di cui si vantava l'epoca nostra, era solo una forma di manifestazione del nichilismo. Esso negò ogni relativizzazione dell'uomo da parte di una trascendenza e di un "al di là", e cercò perfino di sradicare ogni dissidio, ogni alienazione di sé, ogni negatività nel puro "al di qua", per procurare agli eletti di una nuova umanità il paradiso di un puro "al di qua"»[49]. Donoso Cortés si riconferma così per Schmitt un punto di riferimento essenziale nella sua polemica contro l'universalismo.

3. *Il destino della scienza giuridica*

Il senso di una svolta nella storia dell'Europa nel momento della caduta del suo primato non può non porre a Schmitt il problema del destino della scienza giuridica. La scienza giuridica è per lui strettamente legata alla storia stessa d'Europa e in questi scritti di riflessione "epocale" trovano largo spazio le riflessioni sulla storia di questa grande elaborazione teorica occidentale.

«La scienza giuridica è un fenomeno specificamente europeo. Essa non è solo saggezza pratica, né unicamente tecnica. È profondamente coinvolta nell'avventura del razionalismo occidentale»[50], così scrive Schmitt in *Ex Captivitate Salus* ripercorrendo l'evoluzione della scienza del diritto. Questa scienza è per lui nata dal matrimonio tra il diritto romano e la chiesa romana: come già aveva accennato in *Römischer Katholizismus* la chiesa romana è la grande erede del diritto romano e la scienza giuridica nasce proprio come scienza del diritto romano all'interno del medioevo cristiano. Con le guerre civili di religione la scienza giuridica - che già nel Medioevo si era organizzata in Facoltà distinte da

48. *Ivi*, p. 108.
49. *Ivi*, p. 112.
50. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., p. 69 (tr.it.cit., p. 71).

quelle teologiche - si separò dalla madre, la chiesa romana, e cercò un'altra casa che trovò nello stato. I giuristi ora potevano guardare ai teologi senza sensi di inferiorità, anzi con superbia e la loro parola d'ordine fu il motto di Alberico Gentile: *Silete theologi in munere alieno!* Tuttavia, in questa secolarizzazione, i giuristi portarono con sé il loro apparato di concetti e la loro impalcatura di pensiero: «L'esodo dei giuristi dalla Chiesa non fu una secessione su una montagna sacra, fu invece, al contrario, un esodo da una montagna sacra in una dimensione profana. Andandosene, i giuristi portarono seco, palesemente o nascostamente, più di un sacrario. Lo Stato s'adornò di parecchi simulacri d'origine ecclesiale»[51].

Pur cercando di elaborare una dottrina autonoma e di difendere la sovranità dello stato da ogni ingerenza esterna, i giuristi mantennero viva la loro tradizione spirituale. Il diritto non divenne un puro fatto tecnico, ma restò una creazione spirituale. La secolarizzazione del diritto non fu una profanazione: «...volevano salvare dal furore della guerra civile di religione quel che poteva essere salvato. Non intendevano commettere un furto sacrilego. Pensavano soltanto a mettere al sicuro un bene prezioso. Noi però sappiamo come sogliono andar le cose nei salvataggi. La loro intenzione era buona e sincera, quantunque gli esiti storici siano andati diversamente»[52]. È questo in particolare il caso di Bodin e Hobbes i quali secondo Schmitt

«si schierarono al fianco dello Stato non per tracotanza, ma per disperazione, allorché videro che la prepotenza dei teologi e dei settari era continuo fomite alla guerra civile. Non pensarono di fondare una nuova religione, e meno che meno una religione del laicismo e del positivismo. Si configurò così la situazione intermedia nella quale vennero a trovarsi a mezzo tra l'irrimediabilmente vecchio e l'affatto nuovo; perciò furono insultati e diffamati da ambedue le parti. Per i teologi erano degli atei e per gli illuministi radicali soltanto degli ipocriti opportunisti.»[53]

Nell'epoca moderna la scienza giuridica visse così il suo momento di maggiore splendore quando creò il grande edificio del *Jus Publicum Europaeum.* Ma questa tradizione cominciò ad

51. *Ivi*, p. 70 (tr.it.cit., p. 72).
52. *Ivi*, p. 72 (tr.it.cit., p. 75).
53. *Ivi*, p. 73 (tr.it.cit., pp. 75-76). È facile notare qui come Schmitt si identifichi nella vicenda di Bodin e di Hobbes.

essere messa in crisi dall'emergere del positivismo. Il positivismo, a metà '800, mise definitivamente al bando il concetto di diritto naturale per affermare che l'unico diritto esistente era quello concretamente posto dalla volontà del legislatore[54].

La scienza giuridica si trasformò così in semplice commento e interpretazione di leggi statali. Nonostante questa trasformazione, la scienza giuridica potè comunque esercitare, nella seconda metà dell''800, un ruolo positivo in quanto essa si faceva interprete sopra le parti contrapposte della "ragione oggettiva", contribuendo così al mantenimento dell'unità dello stato. Ma questo ruolo con l'inizio del '900 venne meno: il moltiplicarsi dell'attività legislativa e il suo dinamizzarsi in leggi, decreti, provvedimenti, disposizioni resero impossibile alla scienza giuridica di mantenere questo ruolo di interprete dell'unità ed essa finì così per diventare pura disciplina tecnica, a commento dei diversi atti.

La storia della scienza giuridica è così una storia della sua duplice lotta da un lato con la teologia, dall'altro con la tecnica per affermare la propria autonomia. La scienza giuridica è un prodotto del razionalismo occidentale e non può lasciarsi ridurre a semplice tecnica, essa deve difendere la propria dignità e i presupposti da cui essa nasce. Il pericolo che minaccia oggi la scienza giuridica non viene dalla teologia o dalla metafisica, ma dal tecnicismo:

«Dobbiamo difenderci contro una strumentalizzazione subalterna come, in altri tempi, ci siamo difesi contro la dipendenza dalla teologia...Perché noi adempiamo a un compito che nessuna altra forma o metodo di attività umana può toglierci. Non possiamo sceglierci a nostro piacimento i potentati e i regimi che mutano, ma nel mutare della situazione noi conserviamo il fondamento di un essere-uomini razionale, che non può fare a meno dei princípi del diritto. A questi princípi appartiene un riconoscimento della persona che riposa sul rispetto reciproco e che anche nella lotta non viene meno; senso della logica e della coerenza dei concetti e delle istituzioni; senso della reciprocità e di un minimo di processo ordinato, di un *due process of law*, senza cui non c'è diritto. Nel

54. Esemplare per questa concezione è l'espressione di Windscheid del 1854: «Non esiste per noi alcun diritto assoluto. Il sogno del diritto naturale è svanito, e i tentativi titanici della recente filosofia non hanno espugnato il cielo». (C. Schmitt, *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 386-429. La citazione è a p. 398). Sulla centralità di questo saggio nel pensiero di Schmitt ha giustamente richiamato l'attenzione M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt*, cit., pp. 83 ss.

conservare questo nocciolo indistruttibile di tutto il diritto di fronte a tutte le posizioni disgreganti, sta la dignità che è affidata alle nostre mani, oggi in Europa più che in qualsiasi altra epoca e che in qualsiasi altra parte della terra.»[55]

In queste pagine che Schmitt dedica alla situazione della scienza giuridica europea, c'è, come si vede, una vigorosa affermazione della dignità del giurista, il cui compito consiste nell'individuare condizioni razionali di vita associata nelle diverse situazioni storiche. È questo un compito sospeso tra teologia e tecnica, nello spazio della secolarizzazione, del neutralizzare e del rendere visibile, che diviene qui lo spazio tipico del diritto. Nello svolgimento di questo compito il giurista deve costantemente evitare due pericoli: da un lato quello di essere subalterno ai teologi e quindi di introdurre elementi discriminanti nella vita giuridica, dall'altro quello di trasformarsi in puro tecnico subalterno alla realtà di fatto. Ma l'elemento più interessante di questa difesa del diritto, sta nell'affermazione che esiste un nocciolo indistruttibile di ogni diritto, di cui fa parte anche il riconoscimento della persona. Benché isolata, questa affermazione di Schmitt rappresenta un dato molto importante. Essa infatti sembra correggere la centralità quasi assoluta fino a questo momento attribuita allo stato.

4. *Trattenere l'Anticristo: il "Katechon"*

Dal punto di vista della teologia politica, gli scritti di questo periodo offrono qualche nuovo elemento. Il problema stesso della teologia politica pare a Schmitt porsi in modo diverso nel mondo contemporaneo, dopo la fine dell'epoca moderna. Come abbiamo visto la teologia politica era strettamente legata alla storia dell'età moderna e al processo di secolarizzazione del politico e del diritto. In particolare essa indicava la trasposizione di concetti e immagini dal piano teologico a quello politico. Questo tipo di trasposizione conosce, secondo Schmitt, un momento decisamente nuovo, e non tanto perché essa sia stata dimostrata impossibile dall'approfondimento della scienza teologica, quanto piuttosto perché è mutato l'orizzonte culturale dell'uomo:

55. C. Schmitt, *Die Lage*, cit., pp. 422-423.

«Un altro esempio di questo rapido sviluppo ci è offerto dal concetto di *teologia politica*. Con questo si intende la trasposizione di concetti e rappresentazioni teologiche nel pensiero mondano e politico, come avviene all'incirca nella formula *un Dio, un signore del mondo*. Mi è stato insegnato che una teologia politica è stata resa impossibile dal dogma trinitario cristiano. Questo lo credo senz'altro. Ma in questa questione si tratta di qualcosa di radicalmente diverso fin dall'inizio, e precisamente del dato di fatto storico e sociologico di una realtà presente che ci sovrasta. Si tratta della mitizzazione degli impulsi e dei desideri di grandi masse guidate da piccoli gruppi.»[56]

Con questo il carattere della teologia politica viene ulteriormente precisato. Non si tratta della fondazione teologica del potere politico, nel senso della sua derivazione dall'autorità divina, quanto piuttosto della rappresentazione di realtà politiche attraverso l'uso di concetti e immagini teologiche. È chiaro che questa operazione era significativa, sia per l'identificazione di un gruppo in un'idea sia per il suo valore polemico, nella misura in cui i concetti teologici e morali erano significativi, anzi erano insostituibili, nel senso che non poteva darsi una rappresentazione della realtà che prescindesse da un riferimento teologico o morale. Ma quando sono divenute possibili immagini del mondo totalmente immanentizzate, quando cioè nella società di massa gli uomini hanno creduto di saper offrire una descrizione compiuta e significativa della realtà senza ricorrere a realtà o a concetti teologici o morali, è chiaro che questi concetti sono divenuti superflui e che la teologia politica è sembrata esaurirsi:

«Alle masse, in larga misura, un puro immanentismo è diventato pienamente comprensibile. Esse sono diventate - non oserei utilizzare questa parola, se non lo avesse già fatto p. Alfred Delp S.J. - *incapaci di Dio*. In questo stadio esse non domandano più di teologia o di morale. I miti, nei quali esse trovano i loro impulsi e i loro desideri, sono di altro tipo. In gran parte essi sono nati dall'autosostituzione della filosofia dell'idealismo tedesco e la loro origine si colloca essenzialmente sul piano della filosofia della storia.»[57]

Se la teologia politica indicava la lotta per l'interpretazione della volontà di Dio sul piano politico, è chiaro che nel momento

56. C. Schmitt, *Ex Captivitate*, cit., pp. 10-11. Il riferimento è chiaramente all'opera di Peterson.
57. *Ivi*, p. 11.

in cui è caduta la fede nella volontà di Dio, la sua interpretazione sul piano politico diviene irrilevante. Alla volontà di Dio è stata sostituita la necessità della storia e dunque il problema della teologia politica si pone in maniera nuova.

Nelle rappresentazioni tradizionali la realtà politica veniva "garantita" da un riferimento teologico o morale, comunque trascendente, ora questa garanzia è offerta sul piano della pura immanenza dalla filosofia della storia: si cerca di dimostrare la giustezza della propria posizione non sulla base della sua conformità a un ordine trascendente o a un principio morale, ma affermando di essere dalla parte del tempo, della storia, del futuro. La storia, filosoficamente interpretata, è divenuta il criterio assoluto di verità:

«Ogni propaganda di massa cerca la prova della propria evidenza nel fatto di trovarsi dalla parte del futuro. Tutta la fede delle masse è solo fede di essere dalla parte giusta, mentre l'avversario si trova dalla parte sbagliata perché il tempo e il futuro lavorano contro di lui. E la disperazione stessa trova il suo ultimo grido nella minaccia che la storia del mondo abbia perso il suo senso.»[58]

La storia è il nuovo Dio, o meglio il nuovo mito giacché essa sgorga dalle viscere di se stessa e non appartiene a nessun cielo. Ma questo mito è un mito effimero, giacché è sufficiente che le vicende storiche volgano al peggio perché subito la storia appaia senza senso e tale caduta di senso provochi un generale disorientamento, una assoluta disperazione.

La filosofia della storia gioca nella società contemporanea - ma si potrebbe dire dal 1848 in poi - il ruolo di nuova teologia politica[59], ma il suo esito è drammatico perché la sua logica è una logica di annientamento: ciò che appartiene al passato è destinato alla fine e dunque non ha valore, mentre ciò che si dichiara dalla parte del futuro pretende per sé valore assoluto. La filosofia della storia diventa così la creatrice di potenze mondane assolute. È facile notare come Schmitt in quest'analisi si avvicini a Donoso

58. *Ivi*, p. 12.
59. Su questo si vedano le analisi di K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953; tr. it. *Significato e fine della storia*, Milano 1963, e di E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago 1952; tr.it. *La nuova scienza politica*, Torino 1968.

Cortés e a Kierkegaard e non è a caso che a queste riflessioni di teologia politica sulla filosofia della storia siano collegati due elementi ricavati da questi due pensatori.

La trasformazione della teologia politica in filosofia della storia comporta però un processo di radicale immanentizzazione, che in quanto tale segna la fine di ogni teologia politica. Esso infatti, negando ogni trascendenza, nega anche ogni trascendenza della politica, e in definitiva ogni politica. Ma la politica è un destino e come tale è ineliminabile e così pure la trascendenza. Benché rimosse, queste due grandezze riemergono attraverso nuove figure che si affermano in opposizione alla radicale immanentizzazione, a testimoniare l'impossibile secolarizzazione della secolarizzazione, il permanere della trascendenza: il *katechon* e il martire.

Il *katechon* è "colui che trattiene"[60]. E' un'immagine tratta dalle *Lettere* di Paolo: «E ora sapete ciò che trattiene [τὸ κατέχον] la sua manifestazione [dell'Anticristo], perchè non si manifesti che a suo tempo [ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ]. Il mistero dell'iniquità [τῆς ἀνομίας] è già in atto, solo è necessario che sia tolto di mezzo Colui che lo trattiene [ὁ κατέχων]»[61]. Questo passo apocalittico di Paolo dal sapore misterioso che è stato variamente interpretato nel corso dei secoli[62], allude a una forza e a una per-

60. Il tema del *katechon* si trova, oltre che in *Ex Captivitate Salus*, nei seguenti scritti di Schmitt: *Beschleuniger wider Willen*, cit.; *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, cit.; *Der Nomos der Erde*, Köln 1950; *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in "Universitas", 5 (1950), pp. 927-931.

61. 2 *Ts*. 2, 6-7.

62. Cfr. la voce "κατέχω" in F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Paris 1931; W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, 5a ed., Berlin 1971; G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ss.; tr.it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965ss. con relativa bibliografia. L'interpretazione tradizionale dei Padri della chiesa individuava nel *katechon* paolino l'impero romano che col suo ordinamento conteneva l'esplodere del disordine. A questa interpretazione, a cui Schmitt sembra riferirsi, ne vengono ben presto affiancate altre, come risulta dalla rassegna di supposizioni che già Agostino ci presenta, confessando, da parte sua, di ignorare a che cosa Paolo si riferisca (cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XX, 19). Studiosi contemporanei hanno avanzato altre ipotesi: o capovolgendo l'interpretazione escatologica (per cui τὸ κατέχον sarebbe l'apostasia e ὁ κατέχων l'uomo del peccato che ritardano la venuta di Cristo), o collocando il *katechon* sullo sfondo dell'orizzonte mitico (in una preghiera tardo-egizia si trova l'espressione κατέχων δράκοντα attribuita all'arcangelo Michele - in questo caso a ritardare la venuta dell'Anticristo non sarebbe un potere terreno, ma una forza divina). Altri ancora hanno offerto una diversa ipotesi storica: si veda ad esempio l'interpretazione del Mazzarino: «...è molto improbabile che l'impero, o un qualche organo di esso (per esempio, la

sona[63] che "trattiene", "ritarda" la venuta dell'Anticristo, affinché questa si manifesti alla sua ora. L'Anticristo è il principio dell'iniquità, di quel male che il testo greco definisce «il mistero dell'anomia», ossia del disordine, del caos, dell'assenza di diritto. Questo mistero è già presente nella storia attuale, ma è in qualche modo contenuto dal *katechon*. Se l'Anticristo è il principio del disordine, è facile capire come Schmitt abbia potuto intravvedere nel *katechon* esattamente una forza ordinatrice che si oppone all'"anomia" e che trattiene il male attraverso ordinamenti e leggi. Sulla scia dei Padri della chiesa che avevano visto nel *katechon* l'Impero Romano, anche Schmitt affida questo ruolo allo stato che, realizzando il diritto, contiene e limita il dispiegarsi del caos[64].

La figura del *katechon* è dunque legata all'avvento dell'Anticristo e quindi alla prospettiva escatologica. Questo tema, presente fin dagli scritti giovanili di Schmitt[65], assume, in questo contesto di filosofia della storia, pieno significato. Il *katechon* è "colui che ritarda", che trattiene e dunque è il simbolo dell'opposizione a ogni filosofia della storia del progresso assoluto: il domani storico che ci sta davanti non è necessariamente il regno

Boulè femminile!) sia il *katechon* paolino. Una spiegazione di gran lunga più naturale, e anzi sicura, è suggerita dallo stesso contesto paolino: il *katechon* non può essere che il *laós*, "popolo", dei Giudei, il quale con eroica forza si era opposto (anche in questo caso, basta rileggere Flavio Giuseppe) al tentativo di Caligola, e certo con eroica forza si sarebbe sempre opposto ad ogni tentativo di occupare il santo tempio del Dio in Gerusalemme» (S. Mazzarino, *L'Impero romano*, 3 voll., Bari 1973, vol. I, p. 192).
L'esegesi contemporanea tende ad escludere l'interpretazione storico-politica del *katechon*, individuando in questo una forza divina o comunque un elemento di natura spirituale: si vedano tra gli altri, O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul. Étude sur le kathecon de 2.Th. 2, 6-7*, in "Revue d'Histoire e de Philosophie religieuses", 16 (1936), pp. 210-245; B. Rigaux, *Saint Paul. Les Epîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1956; P. Rossano, *Lettere ai Tessalonicesi*, Casale Monferrato 1965, pp. 140-142; S. Zedda, *Prima lettura di San Paolo*, 5a ed. riv., Brescia 1973, pp. 149-151.

63. Il testo paolino usa sia il neutro che il maschile.

64. Si veda più oltre la ripresa di questa interpretazione nell'analisi di *Der Nomos der Erde*. In altri passi, Schmitt attribuisce il ruolo di *katechon* - coerentemente al testo greco che usa il termine al neutro e al maschile - a un personaggio storico: Savigny e Hegel ad esempio vengono definiti come *katechon* per il loro lavoro di contenimento del processo di dissoluzione della scienza giuridica (cfr. C. Schmitt, nota a *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, cit., p. 429).

65. Cfr. C. Schmitt, *Theodor Däublers*, cit., p. 66.

della felicità, ma può essere anche il regno dell'Anticristo. Il paradiso terreno che la filosofia della storia annuncia è in realtà la negazione di ogni trascendenza e dunque coincide con il regno dell'Anticristo che non a caso non si presenta con caratteri drammatici e paurosi, ma invece accattivanti. Il *katechon* assurge dunque a figura della teologia politica nell'età dell'immanenza, dopo la fine dell'epoca moderna: l'opposizione all'avvento del paradiso artificiale e la riaffermazione della trascendenza.

La seconda figura è quella del *martire*. Già abbiamo visto come Schmitt abbia ricondotto questo tema alla riflessione di Kierkegaard: «Sapeva che nell'epoca delle masse non gli uomini di Stato, i diplomatici e i generali, ma i martiri decidono gli avvenimenti storici». Questa frase si riferisce a un passo tolto da una delle prefazioni scritte da Kierkegaard per il *Libro su Adler* che dice testualmente:

> «Infatti i tiranni (in veste di imperatori, re, papi, gesuiti, generali, diplomatici) hanno potuto finora nel momento decisivo reggere e governare il mondo, ma dal tempo che il quarto stato è entrato nella scena - quando questo ha avuto il tempo per collocarsi in modo da essere ben compreso - si vedrà che soltanto il martire è in grado di governare il mondo nel momento decisivo [...] da quando il quarto stato è entrato nella scena si vedrà che anche quando la crisi sarà passata, non si può più governare *mondanamente*.»[66]

Secondo Kierkegaard è l'avvento della democrazia di massa a mettere in crisi ogni "governo", in quanto gli individui non accettano più di essere solo "rappresentati", ma rivendicano un protagonismo diretto. Ma senza trascendimento degli interessi particolari non si può dare governo, bensì solo dominio oppressivo della forza e del numero, un dominio incapace di imporsi nella crisi perché incapace di ogni rappresentazione dell'unità e della totalità della vita sociale. La forza e il numero pretendono di essere criterio assoluto ma in questa loro pretesa essi falliscono "nel momento decisivo". È di fronte alla loro pretesa assolutistica che si erge il martire che testimonia l'alterità del divino rispetto ad ogni ordine mondano: nessun ordine mondano, nessun momento storico può venire divinizzato. Il martire nel suo testimoniare la fede

66. S. Kierkegaard, *Papirer* IX B 22; tr.it. a cura di C. Fabro in Id., *Dell'autorità e della rivelazione. «Libro su Adler»*, Padova 1976, p. 383.

nella trascendenza, vuole testimoniare la mondanità del mondo e restituire il mondo alla propria secolarità. In questo egli ha un significato teologico-politico: contrappone la qualità alla quantità, l'eternità al tempo, il sacrificio all'oppressione e in questo esprime le radici di ogni autentico governo della storia[67]. Il riferimento di Schmitt a questa tematica è limitato solo a un piccolo accenno, e tuttavia non si può non rilevare come vi siano a questo proposito molte tematiche vicine alla posizione di Kierkegaard: il momento decisivo ossia la situazione d'emergenza, la dialettica (per usare termini schmittiani) rappresentazione-identità nella società democratica, il martire come eccezione contro il generale, la polemica contro le filosofie progressive della storia.

Da questo punto di vista il martire diviene, accanto al *katechon*, un altro simbolo della teologia politica nell'epoca della filosofia della storia. Contro la divinizzazione dell'ordine stabilito e dell'immanenza, il martire riafferma la differenza tra finito e infinito e afferma che ogni autentica sovranità può darsi solo in questa differenza, cioè solo all'interno della teologia politica che nel secolarizzare il politico restituisce il sacro a se stesso. L'interrogativo del *Quis iudicabit?* nell'evoluzione della storia moderna e della teologia politica passa dallo stato al martire. È questo l'itinerario della sovranità che rifiuta ogni *potestas indirecta* e rivendica un rapporto diretto con Dio, solo che qui "sovrano" non è più lo stato ma il martire. Ed allora quando l'"anomia" si dispiega non contro lo stato, ma dallo stato stesso, come accade nei regimi totalitari, l'autentico *katechon* che trattiene l'Anticristo è proprio il martire stesso che, in faccia al disordine mascherato da ordine, testimonia l'autentico governo della storia[68].

67. Su queste problematiche mi permetto di rinviare al mio saggio *La dialettica dell'Incarnazione*, cit., pp. 112-122 e *Kierkegaard e la "teologia politica"*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona*, Brescia 1985, pp.169-181. Si veda anche F.S. Festa, *Monoteismo come problema politico? Sulla "teologia politica" di Carl Schmitt*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli 1987, pp. 139-155.

68. Questo singolare parallelo tra martire e *katechon* si ritrova simbolicamente espresso nell'*Apologia di Socrate*, là dove Socrate stesso utilizza il termine κατέχω per definire la propria opera di contenimento delle forze del disordine: «Io dico, o cittadini, che mi avrete ucciso, che una vendetta ricadrà su di voi subito dopo la mia morte, assai più grave di quella onde vi siete vendicati di me uccidendomi. Oggi voi avete fatto questo nella speranza che vi sareste pur liberati dal dover rendere conto della vostra vita; e invece vi succederà tutto il contrario: io ve lo predìco. Non più io solo, ma molti saranno a domandarvene conto: tutti coloro che fino ad oggi trattenevo io [ἐγὼ κατεῖχον], e voi non ve

In questo accenno al martire, emerge forse per la prima volta nella riflessione di Schmitt, il tema della coscienza personale e della sua sovranità, un tema collegato teologicamente alla croce e alla sofferenza di Dio. La signoria di Dio si manifesta non solo attraverso il Cristo trionfante, ma anche nel Cristo sofferente: per questo sovrano non è solo colui che regge il potere politico, ma anche il martire. Ma questa rilevanza teologico-politica del martire, che Kierkegaard aveva profondamente intuito[69], in Schmitt è solo accennata.

ne accorgevate» (Platone, *Apologia di Socrate*, 39 c-d).

69. Per esemplificare il "governo del martire", Kierkegaard aveva richiamato l'esempio di Socrate: «La superiorità del martire consiste nel fatto che egli dà la propria vita. Egli conquista come l'uomo morto che ritorna. Il Socrate morto ha fermato il vortice, cosa che il Socrate vivo non era riuscito a fare. Ma il Socrate vivo capì intellettualmente che solo un uomo morto può vincere, come una vittima sacrificale - e capì eticamente come dirigere l'intera sua vita per diventare proprio questo» (S. Kierkegaard, *Breve og Akstykker vedrörende Sören Kierkegaard*, a cura di N. Thulstrup, København 1953-54, B.186, og.1848).

IL NOMOS DELLA TERRA

Le riflessioni che Schmitt ha condotto negli anni Quaranta sul diritto internazionale, sull'ordinamento spaziale, e sulla svolta epocale che vede la fine del *Jus Publicum Europaeum* tipico dell'età moderna, trovano trattazione sistematica in *Der Nomos der Erde* del 1950[1] che rappresenta l'opera più ampia e significativa del dopoguerra. In quest'opera confluiscono e trovano sistemazione anche le diverse riflessioni di Schmitt sull'essenza del diritto e sul processo storico che lo caratterizza.

1. *Il concetto di nomos*

L'opera si apre proprio con questa analisi dell'essenza del diritto che viene definito come «unità di ordine e luogo (*Einheit von Ordnung und Ortung*) »: con questa espressione Schmitt sintetizza le due caratteristiche del diritto individuate in precedenza, l'ordinamento concreto[2] e il legame con lo spazio[3]. Questo legame con lo spazio è per Schmitt alla base del diritto stesso e nella storia si è espresso originariamente come rapporto con la terra. «Nella lingua mitica la terra è chiamata madre del diritto»[4] e per Schmitt questo rapporto si esprime a tre livelli: innanzitutto perché la terra coltivata ripaga il lavoro umano con i suoi frutti e in questo contiene un elemento di giustizia; in secondo luogo perché la terra porta con sé dalla natura una propria ripartizione, in essa vi sono

1. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950. Su quest'opera si vedano, tra gli altri, P. Schneider, *Ausnahmezustand*, cit., pp. 31 ss.; H. Schmidt, *Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt*, in "Der Staat", 2 (1963), pp. 81-108; W. von Simson, *Die Souveränität*, cit., pp. 176-185.

2. Si veda l'analisi contenuta in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*.

3. Soprattutto in *Land und Meer*.

4. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 13.

prati, boschi, terreni diversi; infine perché sulla terra avviene l'insediamento umano col proprio ordine e le proprie istituzioni. Per tutto questo la terra è detta *justissima tellus*. Ma al di là di queste motivazioni di ordine naturale, vi è un altro elemento di tipo storico che lega inscindibilmente il diritto alla terra ed è l'intervento dell'uomo. L'atto fondamentale che crea il diritto nella storia umana è l'occupazione di terra, la conquista, la presa di possesso di un territorio (*Landnahme*) : la storia del diritto comincia con occupazioni di terre, recinzioni di città, conquiste di co-lonie.

L'occupazione di terra è per Schmitt un atto creatore di diritto sia all'interno che all'esterno: all'interno perché è un atto di tutta la comunità e quindi costituisce una "proprietà superiore", un titolo giuridico antecedente a tutte le successive partizioni interne, così come alle distinzioni tra pubblico e privato, all'esterno perché è affermazione di un possesso nei confronti degli altri gruppi umani. La *Landnahme* ha dunque per Schmitt un valore categoriale all'interno del diritto[5] ma non per questo si riferisce a un fatto astratto bensì rimanda sempre ad un concreto evento storico, ad una reale e non solo ideale presa di possesso di un territorio. Essa rappresenta l'espressione più piena del diritto, è l'«archetipo di un processo giuridico costitutivo. Essa crea il titolo giuridico più radicale»[6]. È chiaro il parallelo tra la *Landnahme* e la decisione: l'occupazione di terra altro non è che la concretizzazione storica di un atto della volontà di un popolo, ossia di una decisione.

Questo richiamo del diritto ad una concreta occupazione di terra è contenuto secondo Schmitt nella antica parola greca *nomos* [νόμος]. Questa parola proviene dal verbo νέμειν che significa prendere (*nehmen*), ma anche ripartire (*teilen*) e produrre (*weiden*)[7]. La parola *nomos* che in greco designa la legge, l'or-

5. Così come già Kant aveva riconosciuto: cfr. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg 1797; tr.it. *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*, in Id., *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Bari 1970, II, I, 49, nota B, pp. 154-155.

6. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 17.

7. Cfr. C. Schmitt, *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom NOMOS herrichtig zu stellen*, in "Gemeinschaft und Politik", 1 (1953), 3, pp. 18-27, ripubblicato in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 489-504; tr.it. *Appropriazione/divisione/produzione*, in Id., *Le categorie*, cit., pp.293-312; e Id., *Nomos-Nahme-Name*, in S. Behn

dine, allude al passaggio dalla tenda nomade alla casa stabile. Questo passaggio presuppone una conquista della terra che viene occupata, divisa e messa a frutto. Il *nomos* è la misura e la forma che la terra riceve da questa conquista e che a sua volta dà ai suoi abitanti. Il *nomos* porta con sé questo complesso vissuto storico che produce l'ordinamento giuridico di un popolo alle cui spalle c'è la memoria di questa *divisio primaeva*[8]: «Il *nomos* è di conseguenza la forma immediata in cui l'ordine politico e sociale di un popolo si rende visibile nello spazio, la prima misurazione e divisione del pascolo, ossia la presa di possesso della terra e l'ordinamento concreto contenuto in essa e ad essa conseguente»[9]. Questa presa di possesso originaria, questa *divisio primaeva* rappresenta dunque una sorta di *Urverfassung*, tanto che Schmitt afferma: «All'inizio vi è non una norma fondamentale (*Grundnorm*), ma una occupazione del fondo (*Grund-Nahme*)»[10]. Ogni divisione e distribuzione presuppone per Schmitt una presa di possesso; senza questo ogni atto è impossibile per l'uomo che diversamente da Dio non può creare dal nulla. L'uomo per dare è costretto a prendere.

Il termine *nomos* porta con sé l'idea del confine, della recinzione, della custodia. Fin dall'antichità gli uomini hanno circoscritto i luoghi sacri: il cerchio diviene l'immagine stessa della vita collettiva (la "cerchia familiare"), esso è la forma originaria della vita culturale, giuridica e politica. Lo spazio in cui si vive è caratterizzato da questo continuo processo di recinzione, custodia, tanto che lo stabilire i confini diviene segno della stessa attribuzione di significati come è conservato nel termine "definizione". "Definire", cioè esprimere l'essenza di una cosa, significa fissarne

(ed.), *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara S.J.*, Nürnberg 1959, pp. 92-105. Sul concetto di *nomos*, si veda H. Schmidt, *Der Nomosbegriff*, cit., pp. 81-92. Per una critica e integrazione della interpretazione schmittiana della radice semantica del termine *nomos*, si veda la lettera di Gianfranco Miglio a Pier Paolo Portinaro pubblicata in P.P. Portinaro, *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del "Nomos"*, Milano 1983, pp. 169 ss. L'intero lavoro di Portinaro è utile per una collocazione della problematica del *nomos* nel pensiero giuridico, economico e sociologico.

8. C. Schmitt, *Nomos Nahme Name*, cit., p. 97.

9. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., pp. 39-40. Si noti l'espressione «la forma in cui si rende visibile (*sichtbar wird*)» qui riferita al *nomos*, in cui compaiono i temi tipici della forma e della visibilità degli scritti precedenti.

10. C. Schmitt, *Nomos Nahme Name*, cit., p. 101.

i confini, circoscriverla. Per questo Schmitt può citare le espressioni di Jost Trier «All'inizio c'è la recinzione» e «Ogni *nomos* è ciò che è all'interno di una recinzione»[11]. La validità di qualsiasi cosa è relativa all'interno di determinati confini. Ogni processo di regolamentazione giuridica è un processo di delimitazione.

Questa complessità di significati che il termine *nomos* ha nell'antichità tramonta ben presto nella coscienza dell'uomo occidentale[12]. Nel momento in cui la vita umana diviene stanziale e non più nomade, il *nomos* viene ad indicare l'uso e il costume e infine la legge. Già con i sofisti viene in parte smarrito il significato originario, ma è soprattutto con Platone che il termine *nomos* tende a indicare le regole, addirittura le norme "ideali": il rapporto con una concreta occupazione della terra si è perso, anche se naturalmente restano qua e là tracce dell'antico significato[13].

Un segno chiaro di questa perdita di significato si ha nell'opposizione tra *nomos* e *phýsis* che già si ritrova in Democrito[14], dove il *nomos* viene ormai identificato con le concrete leggi positive delle diverse città e viene distinto dalla natura tanto da apparire ad essa contrapposto; così esso finisce per assumere sempre più il carattere di dovere imposto, astratto dall'essere, puro comando. Questa frattura tra il *nomos* e la realtà permane nella storia occidentale attraverso i secoli e trova nella cultura e nella lingua tedesca una singolare applicazione: il *nomos* diviene *Gesetz* e con questo la legge viene identificata con ciò che è posto, richiesto, dovuto. Il diritto viene così identificato con la legalità ossia con l'adeguazione alla legge intesa nel senso di regola, norma formale. Si è smarrito ogni senso dell'origine del diritto e ci si preoccupa solo del suo aspetto formale ossia della sua rispondenza a determinate procedure. Il positivismo giuridico è il momento del tramonto definitivo del senso originario del *nomos*. Per affermare

11. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., pp. 43 e 44. La citazione è presa da J. Trier, *Zaun und Mannring*, in T. Frings (ed.), *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprachen und Literatur*, 1942, p. 232.

12. A questo proposito Hofmann ha notato il parallelo tra l'oblìo dell'essere di cui Heidegger accusa la metafisica occidentale e l'oblìo del *nomos*: cfr. H. Hofmann, *Legitimität*, cit., p. 240.

13. Schmitt cita in particolare Aristotele, per il quale il termine *nomos* conserva ancora un rapporto con la terra.

14. C. Schmitt, *Nomos Nahme Name*, cit, p. 97.

il dominio della legge esso infatti si richiama all'antica e-spressione di Pindaro che definiva il *nomos* come βασιλεύς, cioè come sovrano, ma con la parola *nomos* intende solo e unicamente la regola formalmente posta[15].

L'espressione *Nomos-Basileus* rimanda invece per Schmitt ad un atto concreto di presa di possesso da cui prendono forza tutte le successive regole scritte o meno[16]: «Il *nomos* nel suo senso originario è proprio la piena immediatezza di una forza giuridica non mediata da leggi; è un evento storico costitutivo, un atto della *legittimità* che solo dà senso alla legalità della semplice leggi»[17]. L'identificazione del *nomos* con la legge, cioè con le regole positive, deriva da una serie di fattori culturali. Tra questi Schmitt ricorda da un lato la traduzione di Cicerone di *nomos* con il termine *lex*, traduzione che definisce come la causa di «uno dei carichi più pesanti della cultura occidentale»[18]; dall'altro, in campo teologico, l'identificazione di Filone Alessandrino del *nomos* con la legge vetero-testamentaria a cui viene contrapposta la grazia neo-testamentaria, facendo così apparire il *nomos* sotto la luce del formalismo legalistico[19].

Questa trasformazione fa sì che venga smarrita l'antica triade *nehmen-teilen-weiden* alle spalle del termine *nomos*: nell'età industriale quando la presa di possesso della terra, la conquista di ogni spazio del globo è compiuta, il "prendere" diviene fuori moda ed è giudicato "criminale" e il mito della produzione illimitata crea l'illusione che la divisione non sia più un problema: l'umanità giungerà alla felicità in un mondo che si regolerà da sé

15. Questa concezione si richiama, secondo Schmitt, ad Aristotele che invoca il governo delle leggi perché prive di passioni (*Politica*, III, 10-11, 1281a-1282b).

16. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., pp. 47-48.

17. *Ivi*, p. 42. Ciò è confermato, secondo Schmitt, dal fatto che Pindaro usa l'espressione *nomos basileus* a proposito del furto di bestiame di Eracle, e cioè di un concreto atto di forza.

18. C. Schmitt, *Nomos Nahme Name*, cit., p. 98.

19. A Filone Schmitt imputa poi un'altra affermazione destinata a restare "classica"nella storia del pensiero: l'affermazione che in Omero non vi sarebbe il termine *nomos*. Questa affermazione - accolta come valida da Bodin e Pascal fino agli autori dei nostri giorni - non è secondo Schmitt del tutto corretta: in Omero non c'è la parola νόμος ma si trova però il termine νομός che significa "pascolo". Schmitt giudica irrilevante la diversità dell'accento e mette in luce invece la radice comune tra *nomos* e pascolo che sembrerebbe alludere ad una antica presa di possesso e divisione della terra (cfr. *ivi*, p. 99).

senza bisogno di ordinamenti. Ma questo sogno si fonda su un'illusione che l'uomo possa dare senza prendere, che l'uomo cioè sia pari al Dio che crea dal nulla[20].

Il significato che Schmitt attribuisce al termine *nomos* ricollega questo termine non solo e non tanto a quell'elemento del diritto che è la legge, ma in modo molto più forte all'ordinamento concreto e, sia pure in modo diverso, anche alla decisione. Riconoscere l'essenza del diritto nel *nomos* della terra significa per Schmitt sviluppare la sua visione del diritto già espressa negli anni Venti e Trenta: l'atto costitutivo della *Landnahme* non è altro che l'espressione concreta di una decisione, di un atto della volontà che si impone come sovrano, indipendentemente da ogni potere costituito, ma assumendo invece il ruolo di potere costituente, nel senso di atto istitutivo di un ordinamento[21].

Questa concezione del *nomos* ruotante attorno al rapporto tra diritto e *Landnahme* è d'altra parte secondo Schmitt l'unica in grado di spiegare compiutamente il processo del diritto internazionale.

Il positivismo giuridico, fermandosi alla pura legalità e quindi relegando nella fattualità l'atto costitutivo di un ordine, è in grado solo di descrivere il funzionamento di un ordinamento giuridico interno, ma non di comprenderne l'origine né di metterlo in relazione con l'ordinamento esterno internazionale[22]. La concezione del diritto come unità di ordine e localizzazione consente invece di comprendere la nascita, lo sviluppo e la crisi del *Jus Publicum Europaeum*.

20. È interessante notare come questa critica del mito dello sviluppo illimitato formulata nel 1950 sia fortemente anticipatrice di consapevolezze successive, così come la concezione secondo la quale, finché l'uomo resta legato alla terra, dal momento che questa può fornire solo risorse limitate, ogni suo dare è vincolato a un prendere.

21. Si ritrova qui inoltre il tema del rapporto legalità-legittimità, con la riaffermazione del primato della seconda sulla prima. Questo tema è naturalmente al centro del lavoro di H. Hofmann, *Legitimität*, cit..

22. A questo proposito Schmitt cita in nota la distinzione di Hauriou tra diritto statale e diritto prestatuale. Mentre quello statale è un diritto interno che vale in una situazione di pace, in caso di guerra civile o nei rapporti extrastatali, vi è un diritto primitivo che non è meno diritto di quello della legalità statale, e che quindi non può essere ridotto a mera fattualità.

2. *Il diritto internazionale pre-moderno*

La *Landnahme*, in quanto atto costitutivo del diritto, è all'origine non solo del diritto interno, ma anche di quello internazionale. Dopo aver chiarito il significato del termine *nomos* e la sua prospettiva teorica, Schmitt passa ad analizzare l'evoluzione storica del diritto internazionale.

Nell'antichità non esisteva ovviamente un vero e proprio *Nomos der Erde* nel senso di una globale partizione e di un globale ordinamento del mondo, non essendovi né la consapevolezza né il dominio della totalità del globo. Ogni regno tendeva a considerare se stesso come il tutto e ciò che stava al di fuori dei propri confini era il disordine, il caos, il vuoto. Tuttavia ben presto gli uomini cominciarono a distinguere all'esterno altri popoli e regni dotati di un'identità propria; dal caos assoluto emergevano altre entità diverse con cui avere rapporti di commercio, di scambio, di pace o di guerra. Il diritto internazionale per Schmitt nasce in questo momento, quando all'esterno si comincia a distinguere tra il nemico e il brigante: il brigante è colui che non appartiene all'ordine in quanto appartiene al disordine, al caos; il nemico è colui che non appartiene al nostro ordine, in quanto è parte di un altro ordinamento: «La capacità di riconoscere un *justus hostis* è l'inizio del diritto internazionale»[23], anche se ovviamente questo può dirsi in atto solo con l'emergere di un'immagine complessiva del mondo. La tematica del nemico viene qui arricchita da un ulteriore elemento: il nemico non è solo il negativo che minaccia la mia esistenza, è a sua volta portatore di un ordine benché diverso dal mio, ma proprio perché portatore di un ordine diverso dal mio egli rappresenta una minaccia alla mia soggettività. Non c'è quindi demonizzazione del nemico ma riconoscimento della sua soggettività altra da me. La negazione passa attraverso il riconoscimento di un'identità.

Anche l'epoca medievale è per Schmitt un periodo di diritto internazionale pre-globale, ma non per questo priva di importanza per il successivo sviluppo del diritto interstatale. Il passaggio dall'età romana all'età medievale è caratterizzato da nuove occupazioni di terre ad opera dei popoli barbarici: sono queste *Land-*

23. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 22.

nahmen (che in parte si inseriscono e in parte modificano l'ordine romano), ad essere alla base dell'ordinamento medievale. L'ordine medievale è fondato sull'idea della *respublica christiana* collocata ormai geograficamente nell'Europa centrale e occidentale: fuori dai suoi confini vi è solo terra di missione o di conquista. Questa divisione tra cristianità e mondo pagano è la divisione fondamentale da cui prende significato l'ordinamento medievale. Anche tra prìncipi e re cristiani ovviamente possono esserci scontri, conflitti e guerre, ma queste non intaccano l'unità generale e si pongono su un piano essenzialmente diverso rispetto ai conflitti tra cristiani e pagani. La "pace" stessa non è affatto un concetto universale ma è sempre relativa alla situazione interna della cristianità.

Questa unità medievale appare fondata su due perni: il papato e l'impero, i quali sono idealmente complementari, in quanto l'uno portatore dell'*auctoritas*, l'altro della *potestas*. Entrambi hanno un'identica finalità, ossia quella della conservazione della *respublica christiana* rispetto non solo alle forze esterne degli infedeli, ma soprattutto rispetto all'interna forza disgregatrice del maligno, rispetto all'avvento dell'Anticristo. L'impero medievale concepisce se stesso essenzialmente in termini di *katechon* e da questa idea trova legittimazione e forza. Secondo Schmitt è questa l'idea che fonda la continuità tra impero romano e impero medievale: Tertulliano, Gerolamo, Lattanzio Firmiano avevano interpretato il *katechon* paolino come un riferimento al ruolo dell'impero romano che difendeva la pace e l'ordine dall'anarchia. Ora questo ruolo viene attribuito all'impero cristiano[24]: uniti da questa comune missione papa e imperatore sono visti come portatori di un'identica unità benché mai concentrata nelle mani di un'unica persona. Solo nel momento in cui queste due forze giungono a concepire la propria realtà (rispettivamente l'impero e la chiesa) come *societas perfecta*, entrano in un conflitto irriducibile che segna la fine della cristianità medievale. Ciò che va tenuto presente per Schmitt è che il ruolo dell'imperatore - e di conseguenza il concetto di "imperatore" - è essenzialmente diverso dal modello del cesarismo o della tirannia. Questi due modelli riven-

24. Schmitt cita il commentario di Aimone di Halberstadt a 2 Ts.; la lettera di Adso alla regina Gerberga; Ottone di Frisinga.

dicano sia pure in misura diversa un potere assoluto che l'imperatore non ha in alcun modo, non solo perché inserito nella polarità papa-imperatore, ma perché egli stesso sottostà a quell'ordine generale che sancisce così come il suo potere anche il potere dei re, dei prìncipi, delle città.

3. *La conquista del nuovo mondo*

L'ordine medievale fondato sulla distinzione tra cristiani e pagani viene sostituito nell'epoca moderna da un nuovo ordinamento spaziale e giuridico. Il punto di trapasso dal medioevo all'età moderna e il presupposto del nuovo *nomos* della terra sono le scoperte geografiche e la conquista del nuovo mondo da parte dei paesi europei. La scoperta di nuove terre nel corso del secolo XV, culminata con la scoperta dell'America, provoca all'interno dei paesi europei una serie di lotte per l'occupazione di questi nuovi spazi. Di fronte a questi conflitti il vecchio ordinamento appare superato: gli spazi extraeuropei non sono più i tradizionali spazi dei popoli infedeli, ma sono visti dai sovrani come un immenso *spazio libero* di occupazione ed espansione. Il globo, che si presenta ora alla scienza e all'esperienza dell'uomo europeo per la prima volta nella sua interezza, richiede nuovi confini, nuove linee di demarcazione che sostituiscano quelle tradizionali: di nuovo l'ordinamento giuridico sorge per Schmitt come "recinzione", come partizione di terre.

Nel secolo XVI vengono tracciate ad opera dei paesi europei due tipi di linee di demarcazione. Il primo tipo è costituito dalla *raya*, linea geografica verticale che divide nelle Americhe le terre spagnole da quelle portoghesi[25]. Il secondo tipo è invece rappresentato dalle "linee di amicizia" che compaiono con la pace di Cateau-Cambrésis nel 1559 e che segnano il confine (a sud l'equatore, a ovest le Azzorre) entro cui vige il diritto europeo (trattati, accordi, ecc.) e al di fuori del quale si trova invece il mare "libero", ossia privo di qualsiasi ordinamento giuridico. Tra i due tipi di linea vi è una differenza essenziale: mentre la *raya* è un accordo tra due principi cristiani che invocano e riconoscono

25. Questa fu tracciata per la prima volta dal papa Alessandro VI nel 1494, poi successivamente modificata e ratificata nel trattato di Saragozza del 1526.

un'autorità spirituale superiore quale quella del papa, in quanto la loro conquista di terre è legittimata da un mandato di evangelizzazione dello stesso pontefice, la seconda è invece espressione di un lotta tra potenze che non riconoscono nessuna autorità superiore e che si accordano solo nel riconoscere la *libertà* di un determinato spazio.

Mentre la *raya* appartiene ancora in qualche modo al vecchio ordinamento le *amity lines* sono invece espressione tipica del nuovo orizzonte spaziale dominato dalla distinzione tra terra e mare. La terra è il continente europeo regolamentato da un preciso ordinamento, il mare invece (che, si noti, comprende anche le terre americane) è lo spazio libero da ogni ordinamento. Questo riconoscimento di uno "spazio libero oltre la linea", costituisce una rivoluzione piuttosto consistente non solo nei rapporti politici e giuridici, ma anche nelle concezioni morali e spirituali: implicitamente porta con sé l'affermazione della relatività del diritto e della morale che risultano validi solo in alcune zone del globo[26], mentre all'esterno vige lo stato di natura[27]. Nelle rappresentazioni degli stati europei ovviamente queste delimitazioni dovevano servire a garantire ordine e pace all'interno del continente, dischiudendo invece uno spazio aperto alla libera competizione delle forze economiche.

Successivamente nel corso dell'epoca moderna ci sarà un terzo tipo di linea di demarcazione, quella dell'*emisfero occidentale* che distingue i paesi europei dal nuovo mondo all'inizio del secolo XIX e che prende corpo con la dottrina di Monroe.

La scoperta del nuovo mondo e la sua conquista da parte dei paesi europei contraddistinguono dunque l'intera epoca moderna. Eppure, benché decisivo e determinante per la nascita di un nuovo ordine giuridico, il fatto concreto delle *Landnahmen* sfugge in un primo tempo alla considerazione giuridica stessa. L'Europa, che si considera centro della civiltà e del mondo, ritiene del tutto ovvio che questi immensi spazi giudicati "liberi" vengano da essa occupati. Lo stesso concetto di "scoperta" esprime la convinzione che

26. Schmitt cita Pascal «Un Méridien décide de la vérité» (fr. 294, ed. Brunschvicg).

27. E non a caso Hobbes e Locke, ma successivamente anche Hegel, citano l'America come la terra dello stato di natura in cui regna il libero egoismo della vita animale.

questi territori siano privi di padrone. J.G. Sepúlveda, maestro di Filippo II, giudica gli indigeni abitanti delle Americhe barbari e selvaggi, cannibali e idolatri, da ritenersi - conforme all'insegnamento di Aristotele - privi di diritto: «gli Spagnoli stanno sopra i barbari come l'uomo sopra le scimmie»[28].

La negazione dell'umanità degli *indios* è funzionale alla volontà di privare le popolazioni locali di qualsiasi diritto legittimando automaticamente le occupazioni europee: gli unici a possedere diritti, perché uomini, sono i *conquistadores.* Schmitt sottolinea come questa negazione di umanità avvenga proprio in un periodo di cultura umanistica. Bacone, che sostituisce all'hobbesiano *homo homini lupus* il motto *homo homini deus*, destinato ad inaugurare la filosofia dell'umanità poi fiorita nell'Illuminismo, non esita ad affermare che gli indigeni sono cannibali «proscritti dalla natura»[29]. Il termine "inumano" ossia la negazione dell'umanità è esattamente il polo alternativo del concetto assoluto di uomo.

In questo panorama vi sono tuttavia altre voci che si pongono il problema della legittimità morale e giuridica della conquista. Tra queste vi è, ad esempio, quella di Francisco de Vitoria[30] con il suo scritto *De Indis et de jure belli* (1538-39) destinato a condizionare tutte le successive trattazioni del problema. Vitoria rifiuta ogni negazione dell'umanità degli indigeni: per lui essi sono uomini dotati di diritti, i loro popoli hanno il *dominium* sulle loro terre, i loro prìncipi la *jurisdictio.* La scoperta in sé quindi non può fondare nessun titolo giuridico: se fossero stati gli *indios* a "scoprire" l'Europa ciò non avrebbe costituito di certo un loro diritto di conquista. Con questo Vitoria non considera un fatto negativo la conquista, anzi la giudica positivamente in particolare per la possibilità di diffondere il cristianesimo. E qui giunge alla giustificazione della *Landnahme.* Se gli indigeni si oppongono al diritto di missione e di commercio degli Spagnoli e se non si con-

28. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 71.
29. *Ivi*, p. 72.
30. Su Vitoria Schmitt aveva scritto un articolo nel 1949: *Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes*, in "Die neue Ordnung", 3 (1949), pp. 289-313. Si tratta di uno dei primi articoli che Schmitt scrive dopo il nazismo ed appare senza firma. L'autore viene però subito individuato dai critici: cfr. F.A. von der Heydte, *Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes. Eine Entgegnung*, in "Die Friedenswarte", 59 (1949), 4-5, pp. 190-197.

vincono di fronte al pacifico consiglio di questi, allora si legittima una guerra giusta e questa a sua volta giustifica l'occupazione, l'annessione, la sottomissione. La legittimazione della conquista non è dunque posta nella in-umanità degli indigeni o nel fatto storico della scoperta ma in argomentazioni di tipo religioso e morale. In questo Vitoria resta ancorato all'idea medievale di una *potestas spiritualis* della chiesa che nell'affidare una missione ai sovrani conferisce loro un titolo giuridico sulle terre da cristianizzare: «L'argomentazione di Vitoria rappresenta il vertice e la fine del diritto internazionale medievale»[31]. Ma per altri versi, in particolare per il riconoscimento dell'umanità di tutti i popoli, Vitoria è più moderno dei suoi contemporanei e le sue teorie avranno un'importanza fondamentale nello sviluppo successivo della scienza giuridica, in particolare in Grozio e Wolff.

Nell'immediato le argomentazioni di Vitoria restano piuttosto isolate e inincidenti sull'effettiva prassi degli stati europei. Ormai questi rivendicano la loro piena sovranità e rifiutano mandati della *potestas spiritualis* della chiesa. E così la giustificazione universalmente accettata della conquista finisce per essere soltanto il fatto della "scoperta", purché questa sia operata da parte del rappresentante di un potere sovrano e non di un privato come ad esempio i pirati. Mentre per Vitoria, che argomenta in modo scolasticamente astratto, la scoperta è un fatto casuale, tanto che anche gli indigeni avrebbero potuto scoprire l'Europa, agli occhi dell'Europa invece la scoperta è la testimonianza concreta della loro superiorità culturale rispetto agli indigeni, superiorità che certo non possono vantare nei confronti degli Ebrei o degli Arabi. Gli Europei scoprono le Americhe non per caso, ma come conseguenza della loro cultura scientifica e tecnologica. Quella stessa superiorità che sul piano militare consente agli Spagnoli e Portoghesi di averla facilmente vinta sugli indigeni è così la giustificazione ultima della conquista.

4. *L'ordine dell'epoca moderna*

L'ordine giuridico internazionale che deriva dall'età delle scoperte geografiche è caratterizzato da alcuni elementi determinanti: la sovranità degli stati, il concetto di *justus hostis*, la libertà d

31. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 81.

ei mari, il riconoscimento dei cambiamenti territoriali.

a) La sovranità degli stati

Il primo di questi elementi è la sovranità degli stati europei nelle questioni internazionali, e cioè il venir meno del comune riferimento ad una *potestas spiritualis* che, come nel medioevo, rappresentava un'istanza superiore ai regni, e la parallela rivendicazione da parte dei sovrani dell'assoluta facoltà di decidere in ordine alle questioni di politica interna ed estera. Il prodotto tipico dell'età moderna è per Schmitt proprio lo stato sovrano che è legato a questo processo di neutralizzazione della *potestas spiritualis* del papato in campo internazionale e in campo interno al tentativo di fare della chiesa «uno strumento della propria politica e della propria politica statale»[32]. Lo stato moderno è per Schmitt inscindibilmente legato a questo processo di secolarizzazione: «La specificità del tutto incomparabile e unica nella storia di ciò che si può chiamare "stato" in senso proprio, sta nel fatto che questo stato è il veicolo della secolarizzazione»[33]. Lo stato dunque non è solo il "prodotto" del processo di secolarizzazione che caratterizza il passaggio dal medioevo all'età moderna, ma ne è al tempo stesso il motore, l'attore decisivo del trapasso d'epoca. Questo processo di secolarizzazione si esprime secondo Schmitt in una triplice prestazione dello stato: a) creazione al proprio interno di chiare giurisdizioni in cui i diritti feudali, territoriali, eccetera, siano sottomessi alla legislazione, amministrazione e giustizia centralizzata di una regione; b) superamento delle guerre civili di religione e neutralizzazione delle lotte confessionali attraverso l'unità politica (con l'affermazione del principio *cuius regio, eius religio*); c) costruzione dello stato in quanto unità territoriale chiusa, posta accanto ad altre unità territoriali.

Lo stato tende a porsi come soggetto giuridico assoluto, slegato dai vincoli ecclesiastici così come da quelli feudali e si rappresenta come "persona pubblica" trasponendo così analogicamente sul piano internazionale comportamenti e norme tipiche delle relazioni interindividuali: cortesia, correttezza, onore, e così via. Se si tiene poi presente che nel corso dell'epoca moderna i

32. *Ivi*, p. 97.
33. *Ibidem*.

sovrani degli stati europei sono spesso imparentati tra loro, è facile capire come i re e i prìncipi si sentano tutti parte di una stessa *communitas* o *familia* benché tutti giudici assoluti della propria politica.

Il tratto caratteristico del *Jus Publicum Europaeum* è per Schmitt proprio questo venir meno dell'ordinamento medievale garantito dall'esistenza e dall'autorità di un vertice superiore e l'affermarsi di un sistema puramente orizzontale di rapporti in cui ogni sovrano non ha nessun altro sopra di sé, né ammette che vi siano, al proprio interno, gruppi o partiti aventi riferimenti esterni. La stessa religione, come abbiamo visto più volte, che nel '500 si trasforma da fattore di coesione a elemento di divisione e di guerra, viene neutralizzata e posta - almeno questo è il tentativo - sotto il controllo del sovrano. L'orizzonte politico interno e internazionale appare così caratterizzato dalla secolarizzazione e dalla deteologizzazione.

Questa deteologizzazione è secondo Schmitt il tratto tipico non solo del processo storico ma anche dello sviluppo della scienza giuridica e delle sue argomentazioni, soprattutto in campo internazionale. Ciò si nota soprattutto a proposito del problema della guerra.

b) Il concetto di *justus hostis*

Nel pensiero medievale, nonostante le iniziali perplessità di Agostino che mette in forse la possibilità di una guerra giusta[34], si va lentamente elaborando la teoria della "guerra giusta": al fine di regolamentare la guerra i teologi si sforzano di elaborare alcuni criteri che possano aiutare a distinguere tra guerre legittime e guerre illegittime. Nella *Summa theologiae*[35] Tommaso indica

34. Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, 7: «Sed sapiens, inquiunt, iusta bella gesturus est. Quasi non, si se hominem meminit, multo magis dolebit iustorum necessitatem sibi extitisse bellorum, quia nisi iusta essent, ei gerenda non essent, ac per hoc sapienti nulla bella essent». Ma non è questo l'unico passo di Agostino sul problema della guerra giusta: si veda anche *Epist. 138 ad Marcellinum*, 15. Sulla dottrina della guerra giusta si veda, tra gli altri, J. Rief, *Die bellum-justum-Theorie historisch*, in N. Glatzel - E.J. Nagel (edd.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg i.B. 1981, pp. 15-40, e H. Oberhem, *Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart*, *ivi*, pp. 41-68.

quattro requisiti necessari perché una guerra possa dirsi giusta: che abbia un puro scopo di pace e sia priva di odio, che muova da una causa giusta, che venga dichiarata dall'autorità legittima e che non sia fondata né faccia uso di menzogna.

È facile notare come, con questi requisiti, sia in linea di principio possibile giustificare uno dei qualsiasi conflitti esistenti, cosicché, paradossalmente, avviene che ogni guerra venga giudicata giusta, non solo da una parte, ma da entrambe le parti. La teoria della guerra giusta, pur muovendo da una buona intenzione, finisce così per essere inutilizzabile come strumento di discernimento (*Cui non videtur causa sua justa?* si domanda Erasmo da Rotterdam), quando addirittura non finisce per avere l'effetto opposto di quello che si era proposto: invece che moderare la guerra, essa la rende più crudele dichiarandola giusta[36].

Ma al di là delle difficoltà di applicazione di questa teoria o dei suoi fallimenti storici è da sottolineare come essa si collochi sul terreno della *respublica christiana*: introdurre tra i requisiti fondamentali degli elementi morali e materiali, che certo si prestano a infinite discussioni, significa rimandare il giudizio sulla legittimità della guerra ad un'autorità superiore universalmente riconosciuta quale quella della chiesa: «Crociate e guerre di missione autorizzate dalla chiesa erano sempre giuste: i prìncipi e i popoli che si ponevano contro la chiesa (ebrei e saraceni) erano nemici perpetui»[37]. È proprio questo terreno che viene a mancare nell'epoca moderna. Nel momento in cui questo comune riferimento a un'autorità superiore vien meno e si afferma un ordine orizzontale di potenze sovrane, anche il problema della guerra subisce la stessa secolarizzazione e deteologizzazione tipica dell'ordinamento moderno.

Nell'età moderna la scienza giuridica non rinuncia allo sforzo

35. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, II^{a}, II^{ae}, q. 40, a. 1. Tommaso in realtà distingue tre requisiti affinché una guerra possa dirsi giusta: che sia dichiarata dall'autorità del sovrano, che vi sia una giusta causa, che l'intenzione dei belligeranti sia quella di promuovere il bene. In un articolo successivo (art. 3), in cui Tommaso prende in considerazione gli inganni leciti in guerra, si afferma che anche in guerra non è lecito dire il falso o non mantenere una promessa.

36. Schmitt cita l'esempio del Concilio Lateranense II del 1139 che vietò l'uso di frecce e macchine a lunga gittata nelle guerre tra prìncipi cristiani a meno che - e questo è il fatto interessante - non si trattasse di una guerra giusta. Col che la giustificazione della guerra diventava la giustificazione dell'uso di mezzi ancora più crudeli. Cfr. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 113.

37. *Ivi*, p. 90.

di regolamentare la guerra continuando in questo il tentativo medievale, ma essa si muove in modo diverso operando una doppia separazione. Innanzitutto una separazione dell'argomentazione ecclesiale, morale, teologica da quella giuridico-statuale: poiché il terreno teologico è terreno di conflitto e di influenza di potenze esterne (la chiesa è vista ormai non come un'autorità superiore, ma come una potenza con pretese di egemonia politica), questo viene neutralizzato[38] e il problema della guerra viene considerato un puro affare giuridico. In secondo luogo, una separazione della questione morale e di diritto naturale della giusta causa da quella giuridico formale del *justus hostis*: la guerra ritenuta giusta non è più tale in riferimento alla causa o al fine, cioè a elementi contenutistici morali o teologici, ma solo e unicamente in riferimento ai soggetti coinvolti. Se questi sono titolari di un potere sovrano essi sono automaticamente *justi hostes* e quindi l'azione bellica da essi intrapresa è da considerarsi come guerra, cioè come relazione tra stati, e non come atto criminale di un privato.

La guerra diviene così affare di stato e il *jus belli* diviene un tipico elemento della moderna sovranità. Mentre nel medioevo era riconosciuto anche un diritto di "faida" e di opposizione dei ceti con conseguenti diversi tipi di guerra, nell'età moderna la guerra è riservata al principe e ogni altro atto diviene sommossa, ribellione, pirateria. La guerra è una questione tra sovrani che si affrontano come in duello: l'avversario non è più il nemico da annientare o su cui infierire come nel caso della guerra giusta, è invece il *justus hostis* dotato di una pari dignità. Il nemico è razionalizzato e umanizzato. La legittimità della guerra non sta nei suoi contenuti, ma «nella qualità istituzionale e strutturale degli attori della guerra»[39]. Il concetto di giustizia subisce qui un'importante modificazione: non è più un'adeguazione a contenuti esterni morali o teologici, ma è piuttosto la conformità a un ordine interno: «*Nel senso del diritto internazionale europeo dell'epoca interstatale, giusta è dunque ogni guerra tra stati, condotta da armate organizzate militarmente appartenenti a stati riconosciuti dal diritto internazionale europeo, su terreno europeo, secondo le regole del diritto di guerra europeo*»[40].

38. Questo è il momento in cui risuona il detto di Alberico Gentile *Silete theologi in munere alieno*.
39. *Ivi*, pp. 114-115.

Questo passaggio è per Schmitt un grande progresso compiuto dall'uomo attraverso la ragione e il diritto, un «miracolo», un'«opera d'arte della ragione umana»[41]. Per Schmitt la guerra non è eliminabile dal mondo, essa è una possibilità insita nell'esistenza stessa dell'uomo. Il volerla eliminare conduce secondo Schmitt a distorsioni ben peggiori: «in primo luogo il diritto internazionale ha il compito di impedire la guerra di annientamento, e dunque di circoscrivere la guerra nella misura in cui essa è ineliminabile, in secondo luogo una abolizione della guerra senza un'autentica delimitazione di questa ha come conseguenza soltanto nuovi tipi di guerra, probabilmente peggiori, ricadute nella guerra civile e altri tipi di guerre di annientamento»[42].

Ciò che l'uomo può fare è dunque cercare di regolare la guerra razionalmente, di circoscriverla. In questo sta il senso del diritto, cercare di ordinare le forze, cercare di dare forma alla vita in tutti i suoi aspetti senza pretendere di cancellarne una parte. Per Schmitt «l'essenza del diritto internazionale europeo fu la delimitazione della guerra»[43]. Le guerre ordinate, regolate dal diritto, come misurazione di forze tra contendenti dotati di autorità sovrana, non sono anarchia o disordine, ma al contrario testimonianza di ordinamento:

«in esse sta la più alta forma di ordine, di cui è capace la forza umana. Esse sono l'unica protezione contro il cerchio delle crescenti rappresaglie, ossia di fronte alle azioni nichilistiche di odio e di vendetta, il cui scopo insensato è l'annientamento reciproco. Solo se si trova una forma di mi-surazione delle forze, è possibile eliminare o evitare una guerra di annientamento. Ma, di nuovo, ciò è possibile solo se l'avversario viene riconosciuto come nemico sullo stesso piano, ossia come *justus hostis*. Con ciò è dato il fondamento di una delimitazione. È dunque inammissibile designare indistintamente ogni utilizzo della violenza in forma bellica come "anarchia" e considerare questa definizione l'ultima parola della guerra come problema di diritto internazionale. Fino a questo momento il vero successo del diritto, l'unica prestazione del diritto internazionale, è stata la delimitazione, non l'eliminazione della guerra»[44].

40. *Ivi*, p. 115.
41. *Ivi*, p. 123.
42. *Ivi*, p. 219.
43. *Ivi*, p. 158.
44. *Ivi*, p. 159.

La visione del *justus hostis* si ricollega qui alla teoria dell'amico/nemico: per Schmitt l'inimicizia, e quindi con essa la possibilità del conflitto e della guerra, è una possibilità ineliminabile dall'orizzonte dell'esistenza umana. In particolare essa è la possibilità che definisce la politicità dell'esistenza ed è quindi legata all'emergere dell'uomo come soggetto capace di decidere del proprio destino, di dar ordine e forma alla propria vita e a quella del gruppo umano in cui è inserito. Senza politica non vi è dunque soggettività umana nel senso di capacità di governo e di ordinamento della realtà. Questa soggettività emerge per Schmitt nel conflitto con altre soggettività, di fronte alla minaccia che altri decidano per me, che altri diano forma e ordine alla mia esistenza e a quella della mia comunità. Da questa minaccia e da questa conflittualità si sviluppa la soggettività politica, e la stessa azione dell'uomo di razionalizzazione e umanizzazione della realtà è immersa in questa dinamica. Voler negare questa conflittualità, questa possibilità estrema, è per Schmitt non solo un'illusione, ma anche un disegno pericoloso perché porta a negare la soggettività dell'uomo, la sua capacità di decidere e assumere responsabilità affidando le scelte che possono essere solo personali alla presunta oggettività di una ragione scientifica o di una tecnica che si crede capace di fondarsi da sé e di risolvere da sé i problemi. In realtà anche la scienza e la tecnica sono governate dall'uomo e quindi la pretesa universalistica che si nasconde dietro a loro porta con sé una nuova volontà di dominio. Per Schmitt occorre invece riconoscere l'ineliminabile conflittualità della realtà e cercare piuttosto di ordinarla giuridicamente. In questo sta l'opera razionalizzatrice del diritto, nel dare forma e ordine alla realtà. Per questo la regolamentazione della guerra ad opera del *Jus Publicum Europaeum* appare a lui come il frutto più alto del diritto internazionale dell'età moderna: perché giunge a dare ordine a un fenomeno che sta nel cuore stesso della realtà, e che è decisivo per l'esistenza politica stessa dell'uomo.

In realtà, come emerge dalla stessa analisi storica di Schmitt, questa dottrina del *justus hostis*, benché di fatto dominante, non ha significato un assoluto e definitivo accantonamento della dottrina della *justa causa* che ha continuato ad essere presente nel pensiero di qualche filosofo e giurista. Il primo giurista ad inaugurare un decisivo superamento del problema della *justa causa* è,

per Schmitt, Balthazar Ayala nel suo scritto *De jure et officiis bellicis et Disciplina militari* (1582). Per Ayala la guerra giusta è quella tra nemici giusti, cioè tra avversari che siano su di un piano di parità e quindi che siano stati sovrani e non briganti, pirati o ribelli. Anche quando nelle sue argomentazioni sembra riemergere il problema della causa giusta, questo è immedia-tamente riportato entro il nuovo quadro giuridico: chi decide la legittimità della guerra non è più un'autorità superiore agli stati quale la chiesa, ma il sovrano stesso. La domanda centrale *quis iudicabit?* viene risolta decisamente a favore del sovrano: solo lui è abilitato a decidere. In questo Ayala si colloca nella linea dei teorici della sovranità moderna come Bodin e Hobbes. In questa visione solo uno stato può essere nemico e quindi il nemico è solo esterno, giacché all'interno ogni inimicizia è tolta grazie alla pacificazione operata dallo stato che ha eliminato le guerre civili. Sulla stessa linea di pensiero si trova per Schmitt Alberico Gentile con il suo *Commentarium de jure belli* (1588) che con il suo famoso *Silete theologi in munere alieno* è il rappresentante della rivendicazione dell'autonomia della scienza giuridica e delle sue argomentazioni rispetto ai concetti e alle questioni di ordine morale e teologico. E così anche Richard Zouche, seguace di Gentile, autore di un'opera dal titolo *Juris et Judicii Fecialis, sive Juris inter Gentes et Quaestionum de eodem explicatio* uscito nel 1650.

In Grozio e Pufendorf non si trova per Schmitt analoga chiarezza concettuale. Nelle loro opere si torna a parlare di giusta causa e si tende a discriminare il nemico quando questo, per esempio, è giudicato un distruttore dell'intero ordine internazionale, ma in realtà anche questi elementi vengono poi di fatto ricondotti alla sovranità degli stati, non essendovi più in alcun modo un'autorità superiore cui potersi riferire. Accanto a questi autori Schmitt cita anche Bynkershoek, autore di *De Rebus Bellicis* (1737), in cui si ritrova un'analoga poca chiarezza concettuale in un quadro teorico ormai caratterizzato dalla problematica del *justus hostis*.

La concezione formalistica della guerra culmina nel pensiero di Vattel con il quale «il problema viene integralmente trasferito nella sfera della pura forma statuale della guerra»[45]. La legittimazione della guerra è ormai ridotta alla sua pura forma: perché sia

45. *Ivi*, p. 137.

giusta è sufficiente che sia mossa da un sovrano legittimo. Se si ammettesse una qualsiasi discriminazione, ciò significherebbe ammettere che un sovrano può ergersi a giudice di un altro stato sovrano, contraddicendo così la fondamentale uguaglianza tra gli stati che è alla base del *Jus Publicum Europaeum.* Vattel porta alle estreme conseguenze il formalismo della sua concezione: un uomo di stato che conduce a torto una guerra formalmente corretta non commette un atto contrario al diritto internazionale, ma «pecca al massimo contro la propria coscienza»[46]. Lo svuotamento materiale della teoria moderna è qui al suo vertice: ogni argomentazione di contenuto, extragiuridica, è ricondotta alla co-scienza; eliminata dalla realtà esterna ha cittadinanza nella sola interiorità. Sembra trionfare il formalismo del diritto, ma qui non è in gioco la forma delle procedure, ma la forma dei soggetti ossia la titolarità dell'azione, la rappresentazione, la personalità.

Lo sviluppo del pensiero giuridico moderno a proposito della guerra trova in Kant il suo punto di approdo e di svolta: da un lato infatti egli ripropone un orizzonte di diritto internazionale caratterizzato da una pluralità di stati ugualmente sovrani, con uguale diritto di guerra, in equilibrio reciproco, dall'altro introduce il concetto di "nemico ingiusto" designato come «colui, la cui volontà pubblicamente manifestata (sia a parole, sia a fatti) tradisce una massima, che, se fosse eretta a regola universale, renderebbe ogni stato di pace impossibile tra i popoli e perpetuerebbe lo stato di natura»[47]. Contro tale nemico ingiusto il diritto non ha confini, ed è lecito condurre una guerra preventiva, così come una crociata. Ciò che però non si può fare nemmeno contro un nemico ingiusto è spartirsi le sue terre, giacché nessun popolo può perdere il suo diritto originario di esprimere in un territorio la propria unità politica. Questo concetto di nemico ingiusto, benché non sistematicamente trattato, rischia, secondo Schmitt, di essere ancora più discriminante della teoria della guerra giusta, ma nel pensiero di Kant non vi è tanto un ritorno ad argomentazioni premoderne quanto piuttosto la consapevolezza della crisi del diritto interstatuale e la ricerca di un nuovo

46. *Ivi*, p. 138.
47. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre;* tr.it.cit., II, II, § 60, pp. 140-141.

nomos della terra.

c) La libertà dei mari

Il terzo elemento del *Jus Publicum Europaeum* accanto alla sovranità dello stato e alla teoria del *justus hostis*, è per Schmitt la libertà dei mari. L'ordinamento internazionale dell'epoca moderna è caratterizzato da questa opposizione tra terra e mare, tra una terra occupata dagli stati continentali chiusi o da territori occupabili e trasformabili in colonie, e un mare libero da ogni ordinamento, spazio aperto alla pesca, al commercio, alla guerra o alla pirateria. Mentre il continente europeo è diviso tra gli stati terrestri, l'Inghilterra, come abbiamo visto nella pagine di *Land und Meer*, si decide per un'esistenza marittima, bilanciando così essa sola il potere terrestre degli altri stati. Il globo risulta così diviso nei due elementi della terra e del mare: la prima caratterizzata dall'equilibrio degli stati nazionali retti da un ordinamento giuridico fondato sulla sovranità sia interna che esterna, il secondo caratterizzato invece dalla libertà assoluta e dalla mancanza di ordinamento. Mentre sulla terraferma si è giunti a una chiara distinzione tra amico e nemico e alla non-discriminazione del nemico, sul mare permane invece la confusione tra belligeranti, neutrali, pirati. Se la terra è intrinsecamente legata al diritto, come abbiamo visto, il mare invece ne è sciolto. Fondare la propria esistenza sul mare significa quindi, in un certo senso, costruirsi un'esistenza de-localizzata in cui il criterio non è più il rapporto con la terra, ma la funzionalità. Non a caso infatti sarà l'Inghilterra ad avviarsi per prima sulla strada dell'industria e della tecnica, una strada appunto fondata sulla pura funzionalità sganciata da ogni rapporto con la terra.

Il mare come spazio libero costituisce il necessario controbilanciamento a una terra che appare avviata verso una rigida e stabile definizione dei confini nazionali e quindi che si presenta come sempre più chiusa. Se questa libertà assoluta può essere funzionale da un punto di vista commerciale, da un punto di vista militare non può non porre dei problemi. Da qui nasce l'esigenza di introdurre in qualche modo un ordinamento del mare, anche se ciò significa la proiezione sull'acqua di un modello terrestre: l'esempio più tipico è costituito dalla definizione delle "acque ter-

ritoriali".

d) La regolamentazione dei cambiamenti territoriali

Il quarto elemento del *Jus Publicum Europaeum* preso in considerazione da Schmitt è quello del riconoscimento e della regolamentazione dei cambiamenti territoriali. L'ordine giuridico moderno è un ordine globale fondato sull'equilibrio e dunque ogni modificazione di una parte va ricondotta all'interno del tutto affinché l'intero ordinamento non sia infranto. Ogni ordine, secondo Schmitt, oltre al proprio *nomos* fondamentale su cui è costituito deve prevedere dei margini di elasticità per assorbire al proprio interno i cambiamenti e deve approntare delle procedure di riconoscimento dei cambiamenti stessi. In questa prospettiva Schmitt ribadisce che le guerre non necessariamente negano l'ordine e comportano l'anarchia[48], ma possono anche costituire un mezzo di regolamentazione dell'ordine. Nell'epoca moderna il titolo di diritto per l'acquisizione di nuovi territori è sempre stata l'occupazione effettiva degli stessi, cioè la concreta *Landnahme*. Ciò valeva ovviamente per i territori liberi extraeuropei, ma anche, sia pure a un livello diverso, per quelli europei. Nel caso di conquiste militari di territori la scienza giuridica distingueva tra occupazioni definitive che, se riconosciute, comportavano una vera e propria successione statale, ed occupazioni provvisorie durante le operazioni belliche[49].

In ogni caso lo strumento essenziale di riassestamento e riaffermazione dell'ordine durante l'età moderna sono state le conferenze europee: tutti i cambiamenti territoriali così come le dichiarazioni di neutralità (la Svizzera nel 1815 e il Belgio nel 1831 e 1839) sono stati tutti discussi e riconosciuti all'interno di una prospettiva globale interstatuale. Chiaramente non tutti gli stati

48. Qui Schmitt è in polemica col pacifista Hans Wehberg che identifica appunto la guerra con l'anarchia: cfr. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 158. A sua volta Wehberg recensirà con toni critici *Der Nomos der Erde*, dichiarando però che «ogni studioso di diritto internazionale dovrebbe prendere in mano questa nuova pubblicazione, perché anche da un avversario sul piano scientifico si può imparare» (H. Wehberg, *Vom Jus Publicum Europaeum*, in "Die Friedens-Warte. Blätter für internationale Verständigung und zwischenstaatliche Organisation", 50 [1950/51], pp. 305-314. La citazione è a p. 314).

49. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., pp. 156-183.

hanno svolto il medesimo ruolo di tutela dell'ordine internazionale: portatrici di quest'ordine sono soprattutto le cosiddette "grandi potenze". Questo concetto di "grande potenza" è il più alto riconoscimento internazionale e tende a sostituirsi allo stato nel ruolo di protagonista: il titolo di grande potenza che via via sempre nuovi stati acquisiscono (Russia, Prussia, USA, Italia, Giappone) conferisce a uno stato oltre al *jus belli* e alla qualifica di *justus hostis*, il diritto a partecipare alle conferenze internazionali e all'acquisizione di colonie.

Il *Jus Publicum Europaeum* è dunque per Schmitt un ordine interstatuale fondato sulla sovranità degli stati nazionali e sul reciproco riconoscimento di questa: ogni stato è pienamente sovrano sul proprio territorio, ha il pieno monopolio del politico sia sul fronte interno che su quello esterno. La centralizzazione del "pubblico" nelle mani dello stato e della sua sovranità ha però come controparte lo sviluppo del privato in altri settori, quale soprattutto quello economico. E così quanto più lo stato cresce come stato territoriale chiuso, l'economia dal canto suo esige sempre nuove aperture di spazi. Per questo, secondo Schmitt, all'ombra del diritto internazionale interstatuale, crescono elementi non interstatuali, quale ad esempio una sorta di diritto privato internazionale fondato sulle esigenze dell'economia, che a tratti finisce per entrare in conflitto con la sovranità stessa dello stato.

5. *La dissoluzione del* Jus Publicum Europaeum

Questi quattro elementi (sovranità dello stato, teoria del *justus hostis*, libertà dei mari, riconoscimento dei cambiamenti territoriali) costituiscono l'ossatura fondamentale del *Jus Publicum Europaeum* dal '500 fino all''800. Occorre tenere presente che questo ordinamento giuridico nasce in seguito alla rivoluzione spaziale avvenuta con le scoperte geografiche e quindi è intimamente legato a quel tipo di *nomos* della terra. L'ordinamento spaziale dell'Europa moderna è fondato sulla conquista da parte europea degli altri paesi, legittimata, come abbiamo visto, da una conce-

zazione. Non solo la separazione tra terra e mare è alla base dell'ordinamento moderno, ma anche quella tra paesi europei e paesi extraeuropei: «la struttura spaziale del diritto internazionale specificamente europeo, nel senso fin qui usato, si fondava sulla distinzione tra territorio di stato europeo e *status* di diritto internazionale del territorio non europeo»[50]. Solo i paesi europei in senso proprio sono degli stati e dunque hanno piena sovranità e parità di diritti e il diritto internazionale è a tutti gli effetti diritto internazionale europeo.

Il momento di declino del *Jus Publicum Europaeum* si ha secondo Schmitt proprio alla fine dell''800 quando questo ordinamento spaziale fondato sul primato e sulla centralità dell'Europa entra in crisi. La conferenza di Berlino del 1885 è il momento di trapasso: a Berlino, proprio dove sembra trionfare il primato europeo sul mondo[51], subentra un nuovo fatto e cioè la partecipazione degli Stati Uniti d'America al fianco delle potenze europee nell'atto di riconoscere la società del Congo. Questo fatto «fu il sintomo del trapasso dal diritto internazionale europeo ad un diritto mondiale indifferenziato»[52]. Essendo ogni diritto legato a un preciso ordinamento spaziale, nel momento in cui quest'ultimo muta il diritto stesso si trasforma. Così nel momento in cui il *Jus Publicum Europaeum* legato all'Europa finisce per estendersi all'intero globo, esso perde la propria origine e con essa la propria identità e specificità: «La dissoluzione nell'orizzonte gene-rale-universale fu al tempo stesso la distruzione dell'ordinamento globale della terra di allora»[53] . La caratteristica europea del diritto internazionale si dissolve in una serie di astratti concetti quali umanità, civiltà, progresso che però non hanno alle spalle un nuovo ordinamento. Il *Jus Publicum Europaeum* tramonta, ma al suo posto non sorge un nuovo ordinamento. Altri paesi non europei partecipano alla comunità internazionale, ma la loro partecipazione non è fondata su uno specifico riconoscimento bensì su una

50. *Ivi*, p. 194.

51. Il re belga Leopoldo in quell'occasione paragonò la nuova civilizzazione a una "crociata" degna del secolo del progresso. In realtà, commenta Schmitt, questa fede nella missione europea era ormai un relitto di altri tempi: «è una secolarizzazione ormai decaduta a caricatura» (*ivi*, p. 190).

52. *Ivi*, p. 200.

53. *Ibidem*.

generica apertura universalistica. E così la sovranità statuale, che è il frutto tipico dell'ordinamento europeo e della sua storia, diviene una sorta di certificato di fiducia concesso dagli altri stati.

La fine del primato dell'Europa porta con sé la fine dell'ordinamento del *Jus Publicum Europaeum*. Questo processo che inizia per Schmitt alla fine dell''800 culmina con la prima guerra mondiale, una guerra che comincia «come una vecchia guerra intraeuropea vecchio stile»[54] e che al suo termine sancisce il tramonto dell'Europa. Le potenze vincitrici non appartengono più al medesimo ordinamento: tra esse vi sono anche nazioni extraeuropee. Per la prima volta una conferenza di pace, quella di Parigi del 1918-19, è una conferenza non europea. Ma al tramontare del *Jus Publicum Europaeum* non corrisponde il sorgere di un nuovo ordinamento, bensì uno stato di confusione. Dalla Conferenza di Parigi nasce la Società delle Nazioni con sede a Ginevra, ma questa più che l'espressione di un nuovo ordinamento è lo strumento di controllo di alcune potenze. La critica di Schmitt alla Società delle Nazioni ha le sue radici già negli scritti degli anni Venti, ma in queste pagine di *Der Nomos der Erde* viene inserita in una prospettiva storica globale.

Le cause dell'incapacità da parte della Società delle Nazioni di costruire un nuovo ordinamento di diritto internazionale sono per Schmitt di vario tipo, e riguardano in parte la struttura stessa della Società, in parte le trasformazioni generali dell'età contemporanea. In primo luogo è da tenere presente l'importanza decisiva che assume l'economia nelle relazioni internazionali: la fine del primato europeo e l'apertura del diritto internazionale a un universalismo indifferenziato è il corrispondente del mercato mondiale che in campo economico si va affermando. E tuttavia, per Schmitt, proprio questa apertura indifferenziata è problematica in quanto un ordinamento si può fondare solo su "recinzioni", su "partizioni" politiche, non su aperture economiche indifferenziate: il mercato mondiale non crea un ordinamento globale né

54. *Ivi*, p. 232. Sul ruolo degli Stati Uniti nella dissoluzione del *Jus Publicum Europaeun*, si veda G. Mann, *Carl Schmitt und die schlechte Juristerei*, in "Der Monat", 5 (1952), 10, pp. 89-92 (critico nei confronti dell'interpretazione di Schmitt), e soprattutto G.L. Ulmen, *American Imperialism and International Law: Carl Schmitt on the US in World Affairs*, in "Telos", n. 72 (Summer 1987), pp. 43-71.

tanto meno identità politica. Qui, «nell'economia, il vecchio ordinamento spaziale della terra perse in modo evidente la sua struttura»[55].

Il secondo elemento di carattere culturale è l'emergere di una ideologia che Schmitt definisce «universalismo acritico», fondato su un generico concetto di umanità e di uguaglianza tra i popoli. Come già visto, questa ideologia non crea identità politiche e quindi ordinamenti stabili e finisce per introdurre più pesanti discriminazioni. Parallelamente a questa ideologia si afferma sul piano giuridico una concezione positivistica, una concezione che per Schmitt è incapace di dare forma giuridica alla nuova realtà sia nazionale che internazionale a causa dei suoi stessi presupposti. Il positivismo giuridico vuole attenersi alla pura realtà di fatto e di conseguenza considera i princìpi giuridici semplici generalizzazioni di casi concreti. Ma attraverso le generalizzazioni si resta sul piano della fattualità e non si raggiunge mai quello dell'idealità che sola può fornire una forma, una rappresentazione adeguata in cui la realtà possa riconoscersi. I problemi reali soggiacenti al nuovo ordinamento vengono considerati dal positivismo giuridico come problemi extragiuridici e così la scienza giuridica europea che nel '500 aveva fatto proprio il motto *Silete theologi in munere alieno* si trova a dover dire a se stessa *Sileamus in munere alieno*, si condanna da sé al silenzio proprio sulle questioni decisive.

Questi elementi di carattere generale si ritrovano nella struttura e nell'azione della Società delle Nazioni e nel nuovo quadro internazionale dominato dalla presenza degli Stati Uniti[56]. L'emergere degli USA e la logica della loro presenza è per Schmitt l'elemento caratterizzante della nuova situazione. Se, come detto all'inizio, ogni ordinamento è un ordinamento spaziale che si richiama a delle linee di demarcazione, l'età contemporanea dopo l'esaurirsi delle *Freundschaftlinien* che differenziano il continente europeo dal resto del globo, è caratterizzata dall'emergere, come linea decisiva, della *linea dell'emisfero occidentale*. La storia di questa linea ha inizio per Schmitt con la dottrina di Monroe del 1823. Con tale dottrina l'allora presidente degli Stati Uniti con il motto

55. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 210.
56. Sull'imperialismo americano si veda C. Schmitt, *Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus*, in "Königsberger Auslandsstudien", 8 (1933), poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 162-180.

«l'America agli Americani» traccia una linea anche geografica di distinzione tra "l'emisfero occidentale" occupato dagli USA e considerato il regno della libertà da una parte e le monarchie assolute europee dall'altra. Fin dalla nascita gli Stati Uniti d'America portano con sé la convinzione di essere il "nuovo mondo": il mondo della pace, del diritto e delle virtù contrapposto al vecchio mondo europeo ormai segnato dalla decadenza e dalla corruzione. L'America è così vista come terra eletta, erede della cività europea, ma affrancata da essa, anzi separata da una linea che in questa prospettiva è vista quasi come "cordone sanitario". Già nella definizione dell'America come «emisfero occidentale»[57], è contenuta una sorta di elezione degli USA a erede dell'antico Occidente, ossia dell'Europa: correnti religiose e movimenti politici, insoddisfatti di fronte all'incapacità europea di rispondere alle nuove domande sociali e culturali, nel corso dell''800 emigrano nel Nuovo Mondo.

Questa visione dell'America come regno della libertà e questa concezione "difensiva" della dottrina di Monroe muta però ben presto lasciando il passo a un'interpretazione espansionistica. Ciò avviene verso la fine del secolo XIX quando l'America inizia la sua politica imperialistica: l'"America agli Americani" da motto difensivo nei confronti dell'Europa diviene *slogan* di supporto e giustificazione dell'egemonia USA nel continente americano. E tuttavia questo imperialismo statunitense non ha i caratteri della tradizionale conquista di nuove terre, ma si configura come una nuova forma di dominio. Questa forma di dominio deriva i propri caratteri dall'essenza stessa degli Stati Uniti, un paese che - come Hegel all'inizio dell''800 aveva già diagnosticato - non ha i caratteri della statualità, ma piuttosto quelli tipici della società borghese dove gli interessi economici sono prevalenti e non sono ancora riconciliati nell'unità poliica. Per Schmitt gli USA sono un paese in cui si esprime da un lato la separazione dell'economia dalla politica e della società dallo stato, dall'altro il dominio dell'economia sulle scelte decisive. Questa struttura interna degli USA si riflette sulla loro azione esterna: anche la loro politica internazionale è caratterizzata da questa stessa separazione tra eco-

57. Schmitt nota giustamente come, a differenza dei concetti di Nord e di Sud, i concetti di Est e Ovest siano concetti storicamente relativi.

nomia e politica e da questa forma economica del dominio. In questo modo l'influenza americana si caratterizza come un misto di presenza e di assenza, di presenza e dominio economico accompagnato da una formale assenza di politica ufficiale. L'applicazione imperialistica della dottrina di Monroe infatti non significa una conquista degli altri paesi americani, ma solo un loro controllo economico nel mantenimento dell'indipendenza politica.

Questo stesso atteggiamento lo si ritrova nella politica americana nei confronti dell'Europa dalla prima guerra mondiale in poi e in particolare nei confronti della Società delle Nazioni. Dopo l'intervento nella prima guerra mondiale e quindi dopo aver infranto l'isolazionismo implicitamente contenuto nella dottrina di Monroe, gli Stati Uniti cercano di recuperare il loro splendido isolamento attraverso un atteggiamento di presenza economica e di assenza politica sotto il motto «quanto più commercio possibile e quanto meno politica possibile»[58]. Questo atteggiamento si traduce in alcune scelte concrete: la non ratifica del trattato di Versailles, la pace separata con la Germania e soprattutto la non partecipazione alla Società delle Nazioni, benché accompagnata da un controllo indiretto della stessa in quanto nella Società delle Nazioni vi sono stati americani controllati dagli Stati Uniti. Ma il segno che ormai la linea dell'emisfero occidentale si è imposta sul primato europeo è costituito dal riconoscimento della dottrina di Monroe da parte della Società delle Nazioni: con questo riconoscimento si sancisce da un lato il non intervento europeo in questioni americane, dall'altro la presenza americana nell'orizzonte mondiale. Questa presenza-assenza è tra le cause delle debolezza della Società delle Nazioni, ma non solo di questa: la situazione internazionale finisce per essere caratterizzata da uno stato di confusione e dalla mancanza di un ordinamento politico globale, di un chiaro *nomos* della terra.

Questa mancanza di un ordinamento globale, capace di sostituire il *Jus Publicum Europaeum* ormai tramontato, causa il venir meno di una serie di principi che ordinavano le relazioni internazionali, e la prassi giuridico-politica della Società delle Nazioni introduce radicali cambiamenti in ordine ad alcuni nodi rilevanti. Tra questi, di particolare interesse sono il concetto di

58. *Ivi*, p. 228.

neutralità e il problema della guerra. A riguardo di questi due nodi è possibile osservare la dissoluzione dell'antico ordinamento e l'insorgere di uno stato di commistione dovuto a collisioni tra argomentazioni giuridiche e morali o tra argomentazioni giuridiche e interessi economici.

A proposito del concetto di neutralità Schmitt individua un cambiamento importante. Mentre tradizionalmente la neutralità di uno stato nei confronti delle altre potenze indicava una condizione di perfetta *aequalitas* e non intervento, ora invece anche a questo proposito si manifesta la dialettica dell'assenza politica e della presenza economica: gli stati neutrali (come ad esempio la Svizzera) non partecipano alle sanzioni militari che la Società delle Nazioni stabilisce nei confronti di un paese, ma partecipano a quelle economiche. In questa prospettiva la confusione è totale e si crea una situazione di ambiguità a metà tra la pace e la guerra, una situazione che sfugge a ogni ordinamento giuridico.

Ma il mutamento più rilevante si ha per Schmitt a proposito della dottrina della guerra che, come abbiamo visto, era uno dei tratti distintivi del *Jus Publicum Europaeum*, una tra le più alte opere delle cultura giuridica. Rispetto alla dottrina tradizionale il trattato di Versailles del 1919 contiene due importanti novità: la messa sotto accusa del *Kaiser* Guglielmo II come criminale di guerra e le riparazioni dei danni di guerra imposte alla Germania. Riguardo al primo punto Schmitt sottolinea come la criminalizzazione di Guglielmo II scardini la tradizionale teoria del *justus hostis*, per cui ogni sovrano in quanto sovrano è nemico giusto e non criminale, e faccia regredire il diritto alla teoria della *justa causa* che intensifica, invece che moderare l'ostilità. La reintroduzione della *justa causa* fa sì che venga calpestata la sovranità del singolo stato e il principio secondo il quale uno stato non può essere giudicato da un altro. Inoltre il giudizio è qui pronunciato sulla base di motivazioni morali e politiche che però non hanno un supporto giuridico positivo: anche il principio *nullum crimen, nulla poena sine lege* viene sconfessato. La stessa criminalizzazione della Germania la si ritrova nella questione delle riparazioni economiche in cui la Germania viene trattata da alcuni giuristi come associazione a delinquere, *societas sceleris*, introducendo così concetti tipici del diritto civile dentro il diritto internazionale e ignorando la sovranità di uno stato[59].

In realtà questa linea di criminalizzazione della guerra, nota Schmitt, non può essere perseguita conseguentemente fino in fondo: quando i giuristi dopo Versailles si ritrovano a dover definire formalmente quando una guerra è da considerarsi ingiusta, e perciò criminale, si scontrano contro una serie di problemi irrisolvibili. Il criterio più facilmente individuabile sembra essere quello della guerra di aggressione: chi per primo ricorre ad azioni militari è da considerarsi come aggressore. E tuttavia è facile notare come questa posizione presupponga lo *status quo* come giusto e dunque condanni all'ingiustizia colui che è costretto a ribellarvisi con la forza, si tratti di un popolo oppresso da un regime tirannico o di un paese sottoposto a sfruttamento economico. La guerra continua così ad essere condannata come crimine, ma i tentativi di definire i criteri formali per i quali essa era criminale falliscono. Ma al di là del fallimento concreto, ciò che sta a cuore a Schmitt è la prospettiva di fondo. E questa si muove in una direzione che abbandona la teoria del *justus hostis* per riesumare la dottrina della *justa causa*.

Se la teoria del *justus hostis* è per Schmitt un "miracolo" della scienza giuridica e un grande momento di civilizzazione, la riesumazione della *justa causa* può costituire invece uno strumento di regressione e disumanizzazione degli inevitabili conflitti umani. E questo tanto più in un'epoca che ha aperto alla guerra nuovi orizzonti e nuove possibilità tecniche.

Nell'età contemporanea alla guerra terrestre e a quella marittima si è affiancata la guerra aerea, una guerra diversa dalle precedenti perché essa non può direttamente essere connessa all'occupazione di un territorio, ma alla distruzione di determinati obiettivi. Si scardina così nella guerra il nesso tra protezione e obbedienza tipico della guerra terrestre: l'occupante, quando conquistava un territorio, esigeva obbedienza dalla popolazione, ma in cambio concedeva protezione e istituiva un ordine. Ciò è impossibile nella guerra aerea dove la popolazione è alla mercé dell'av-

59. A proposito della denuncia da parte di Schmitt della "criminalizzazione" della Germania, criminalizzazione che avrebbe inferto un colpo decisivo al diritto internazionale, Wehberg rileva come la Germania stessa con l'invasione del Belgio neutrale nel 1914 avesse per prima «inferto un colpo mortale all'antico diritto internazionale classico europeo». Ma questo Schmitt non lo rileva (cfr. H. Wehberg, *Vom Jus Publicum Europaeum*, cit., p. 314).

versario. Ma oltre a questo va sottolineato l'enorme potenziale distruttivo dei nuovi mezzi bellici, mezzi così terribilmente devastanti che hanno bisogno di giustificazioni "morali" per poter essere usati. Solo contro avversari ingiusti o contro criminali si può ricorrere a queste armi terribili che distruggono: l'annientamento del nemico attraverso l'uso di armi distruttive è legato nella storia a una giustificazione morale della guerra, a una criminalizzazione del nemico. Sembra quasi che siano questi spaventosi mezzi tecnici a provocare la riesumazione della teoria della *justa causa* per poter essere usati: «In ogni caso ci vuole una guerra giusta per legittimare l'utilizzo di tali mezzi di distruzione. *Tantum licet in bello justo!* »[60].

6. *Diritto e giustizia*

L'opera di Schmitt *Der Nomos der Erde* è, come abbiamo visto, un'opera prevalentemente analitica in cui la ricostruzione storica occupa un posto privilegiato rispetto all'elaborazione sistematica e alla sintesi teoretica.

Tuttavia in essa sono presenti alcuni nodi rilevanti per l'approfondimento dello sfondo teorico su cui si muove il pensiero di Schmitt.

Il primo problema riguarda l'essenza del diritto che è definita nella prima parte dell'opera e che trova la sua espressione nel termine *nomos*. Non c'è dubbio che la sottolineatura di Schmitt del radicamento concreto del diritto in un ambito spaziale così come in un momento storico, sia un contributo fondamentale per la comprensione dell'evoluzione degli ordinamenti giuridici, in particolare a livello internazionale. Questo è in linea con la costante attenzione schmittiana verso il dato storico e verso la situazione concreta, anche se qui, in qualche passaggio, il *nomos* sembra assumere il ruolo di una forza cosmica, di una potenza mitica che attraversa la storia e la governa. Di fronte a questa prospettiva si tratta però di verificare se questo elemento storico-spaziale sia *uno* degli elementi costitutivi del diritto - sia pure un elemento decisivo ai fini della sua instaurazione e della comprensione dello

60. C. Schmitt, *Der Nomos*, cit., p. 299.

stesso - o se esso esaurisca per intero il diritto[61]. Si tratta cioè di stabilire se nel diritto non vi sia, accanto a un elemento di spazialità e di storicità, anche un elemento di universalità.

Come abbiamo visto, il pensiero di Schmitt è fortemente critico nei confronti di ogni universalismo, sia questo sul piano teorico nella forma del normativismo che sul piano della politica internazionale nella forma dell'universalismo della Società delle Nazioni. Ma, a ben guardare, ciò contro cui Schmitt si batte è da un lato l'universalismo astratto, ossia la presunzione di poter astrarre in assoluto dalla situazione concreta eliminando dal diritto ogni riferimento alla realtà, e, dall'altro, l'universalismo moralistico, ossia l'utilizzo in campo giuridico di criteri tolti dal campo religioso o morale. La stessa costruzione di Schmitt infatti - in quanto costruzione giuridica e non pura legittimazione del primato della forza - non nega il momento dell'universale, ma si preoccupa di storicizzarlo. Da un lato infatti mostra la relatività storica di ogni "forma" di universalità e dunque la radica decisamente al momento della sua genesi e della realizzazione; dall'altro cerca di far emergere la dimensione dell'universale dall'interno della dinamica del diritto stesso e non dall'esterno. Ciò si vede nella dottrina del *justus hostis*: il superamento della dottrina della *justa causa* non significa l'abbandono di ogni ricerca di un universale all'interno del diritto, ossia di un criterio intersoggettivo di valutazione delle relazioni tra gli stati, ma la ricerca di una *giustizia* come misura interna del diritto stesso. Tale giustizia è rinvenuta in una "forma", non in un contenuto, ossia nel cuore del diritto stesso.

Il problema è dunque quello di verificare se la giustizia possa darsi come criterio interno del diritto stesso, o se invece questo debba attingere la giustizia dall'esterno. Posto che Schmitt rifiuta questa seconda ipotesi, si aprono tre possibili modelli di rinvenimento della giustizia all'interno del diritto stesso.

Nel primo di questi il diritto è considerato una forza cosmica, creatrice di forme e ordinamenti sempre nuovi, che coincide con la giu-

61. Così sembra intendere P.P. Pattloch, *Recht als Einheit*, cit. Pattloch associa la visione di Schmitt a quella di Nietzsche per cui non è possibile una conoscenza universale né una verità assoluta, ma sempre e solo una risposta ad una situazione concreta. In questo modello di conoscenza prospettica Schmitt si ferma al puro "dove e come" e non perviene mai al "che cosa" ossia all'essenza del diritto.

stizia stessa che procede nella storia. Questo modello potrebbe sembrare per taluni aspetti vicino al modello schmittiano, ma in realtà se ne discosta. In questa prospettiva infatti ogni rea-lizzazione del diritto è realizzazione della giustizia e dunque ogni ordinamento giuridico appare egualmente giusto. Se questo è vero, allora non si può giudicare un ordinamento come più umano di un altro, come invece fa Schmitt affermando la superiorità della teoria del *justus hostis* rispetto a quella della *justa causa* [62].

Il secondo modello possibile è quello del formalismo giuridico, in cui la giustizia come criterio interno al diritto stesso è identificata con la neutralità della tecnica. Anche questa prospettiva, benché risponda, secondo l'analisi di Schmitt, all'esito storico dell'esperienza giuridica occidentale, non sembra però corrispondere al modello del nostro autore.

Nel terzo modello il diritto è radicato nella struttura ontologica della realtà e dunque partecipa della giustizia stessa. Il diritto ha la giustizia come proprio criterio interno in quanto esso porta dentro di sé la traccia, la memoria, la forma della giustizia che non può venir cancellata da nessuna "caduta": può realizzare forme storiche, frammenti di giustizia in quanto esso ripete l'ordine giusto originario. Mi pare che la posizione di Schmitt sia una sorta di versione "secolarizzata" di questo terzo modello. Nella crisi della metafisica tradizionale la giustizia eternamente valida appare inattingibile: essa c'è, non è tolta, ma non è conoscibile allo stesso modo delle realtà terrene. Essa è presente come memoria, come aspirazione, come idea regolativa. Non sono dati quindi i contenuti della giustizia da applicare nella realtà - benché nello scritto *Die Lage der europäischen Rechtswissenchaft* Schmitt abbia affermato l'esistenza di un nucleo costante del diritto, almeno nell'esperienza occidentale -, ma ne è data la "forma", ed è questa forma che analogicamente il diritto deve ripetere nel tentativo di edificare ordinamenti e condizioni di vita umane.

E tuttavia non si può non sottolineare come questa funzione "regolativa" della giustizia resti per Schmitt una funzione prevalentemente negativa. In *Der Nomos der Erde* ciò è emerso chia-

62. A meno di non abbracciare una visione della storia dominata da un progresso inarrestabile per cui ciò che è successivo è necessariamente migliore di ciò che precede, ma non è certo questa la visione di Schmitt.

ramente a proposito del rapporto tra diritto e guerra. La guerra resta per Schmitt un dato ineliminabile delle relazioni umane: di fronte a essa l'unica cosa che il diritto può fare è contenerla e regolamentarla. Solo in questo sta la giustizia, che non a caso nella teoria del *justus hostis* si trova associata simbolicamente a un termine negativo quale "nemico". E ancora non a caso in *Der Nomos der Erde* il tema della pace, come condizione positiva, è praticamente assente e compare solo in una citazione iniziale del *Discorso della montagna* [63].

La storia appare a Schmitt costantemente minacciata dalla venuta dell'Anticristo, più che aperta all'instaurazione del regno di Dio. E in questo la sua visione della storia non è teologicamente neutra, ma porta con sé una determinata prospettiva, una "confessione di fede" per usare un'espressione della *Politische Theologie*. È questa confessione di fede che fa ritenere a Schmitt la guerra ineliminabile e che di conseguenza gli fa assegnare al diritto il mero compito di regolamentarla e circoscriverla, individuando così la prestazione più alta del diritto nella non-discriminazione del nemico[64]. Dal punto di vista storico non si possono desumere leggi generali e necessarie: ciò che la storia ci attesta è la permanenza della guerra, ma non la sua insopprimibile necessità. Dal punto di vista teologico, la presenza del male, dell'ostilità, della violenza è certo connessa all'esistenza terrena fino all'ultimo giorno, ma ciò non significa che essa sia l'orizzonte ultimo della storia: questo è il superamento della guerra. Non si tratta tanto allora di discutere in astratto sulla possibilità o meno di eliminare la guerra, ma di verificare se, nello sforzo sempre precario di realizzare frammenti di ordine pacifico, l'idea da assumere come "regolativa" sia necessariamente quella del contenimento della guerra. Non sempre e non necessariamente la tensione universalistica nasconde una politica imperialistica, e non sempre l'agire "come se" la pace fosse possibile comporta un inasprimento dei conflitti. Anche un'idea positiva - e non solo negativa - della giustizia e della pace può svolgere un ruolo positivo, sia pure ac-

63. «Ai pacifici è promessa la terra» (*ivi*, p. 6). Si veda su questo la critica di D. Sternberger, *Begriff des Politischen*, cit., pp. 36-37.

64. Così W. Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, pp. 260-263.

cettando che questo ruolo sia "regolativo" e non "costitutivo".

Nel modello schmittiano vi è una certa idealizzazione del diritto rispetto alla morale sul piano del contenimento dei conflitti, un'idealizzazione che talvolta sembra non tenere conto di come il diritto stesso possa contenere in sé elementi di violenza o comunque di contraddittorietà e di impotenza[65]. Questa sorta di idealizzazione del diritto si ritrova anche nella descrizione che Schmitt offre del *Jus Publicum Europaeum,* che viene quasi proposto come modello di ordinamento non-discriminante. In realtà proprio l'analisi di Schmitt mostra come questo modello si fondi sul riconoscimento della parità dei diversi stati, ma solo all'interno dell'Europa, poiché, in certo modo, presuppone la disuguaglianza tra stati sovrani e colonie a livello internazionale. Giustamente Schmitt rileva il fallimento di questo modello nel momento in cui si tenta di trasportarlo a livello internazionale, ma non sembra più di tanto preoccuparsi di come giungere ad un effettivo riconoscimento dei diritti di tutti i paesi. Nella sua teoria dei "grandi spazi" resta strutturale una disuguaglianza tra paesi egemoni e paesi gravitanti nelle diverse zone di influenza. Ciò conferma il fatto che l'uguaglianza giuridica si accompagna - quando addirittura non si fonda - a una disuguaglianza. Ma a questo punto diviene problematico il giudizio sul *Jus Publicum Europaeum*: può essere davvero considerato un "miracolo" di civiltà, se porta dentro di sé questa disuguaglianza?

Infine, la critica che Schmitt rivolge alle "intromissioni" della religione e della morale nel diritto è certo stimolante e per molti versi condivisibile. Il problema è certo quello di affermare la distinzione tra il piano religioso e morale e quello giuridico, e al tempo stesso quello di far emergere dall'interno del piano giuridico stesso quei frammenti di giustizia che sono realizzabili in una determinata situazione storica, ma ciò non significa necessariamente che debba essere esclusa ogni relazione del diritto con il mondo morale e religioso. Questo mondo può fornire motivazioni e finalità, certo da mediarsi storicamente, a cui il diritto può attingere e che possono evitare la riduzione del diritto a pura tecni-

65. Il rapporto tra diritto e guerra è naturalmente assai complesso e non può essere qui affrontato. Per una prima inquadratura del problema si può vedere N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979, in particolare pp. 21-118.

ca. Il diritto non può vivere da sé, esso vive in quanto "secolarizza" contenuti teologici. Inoltre nelle situazioni di emergenza, là dove la politica e il diritto appaiono impotenti, il mondo religioso e morale possono produrre decisioni e atti, i quali, benché morali e religiosi e dunque impolitici, possono però introdurre cambiamenti storici e culturali tali da influire anche sugli ordinamenti sociali. Schmitt stesso, nel corso delle sue opere, fa l'esempio del monachesimo o del martirio come esempi di azioni religiose e tuttavia storicamente feconde.

Non si può dunque escludere, in linea di principio, che ciò possa darsi anche - o forse proprio - sul terreno della guerra e della pace, dove non è raro imbattersi nell'impotenza del politico e del giuridico. Ciò non significa in alcun modo auspicare che azioni religiose o morali sostituiscano gli sforzi razionali di ordinamento giuridico del reale: al contrario tale sforzo va intensificato al massimo di fronte al possibile dispiegarsi della irrazionalità dotata di forza distruttiva. Ciò che si vuol dire è che, sul piano della dialettica storica e quindi nella consapevolezza della loro unilateralità, azioni morali o religiose possono stimolare la politica e il diritto a superare una fase di stallo e di impotenza e a ritrovare la capacità di elaborare teoricamente e di realizzare concretamente condizioni razionali di vita collettiva ordinata e pacifica.

L'INELIMINABILE STORICITÀ

In *Der Nomos der Erde* la costruzione giuridica di Carl Schmitt, cominciata quarant'anni prima, trova il suo approdo e la sua sistemazione definitiva. Gli scritti successivi al 1950 sono scritti che più che aggiungere nuovi elementi alla concezione schmittiana costituiscono applicazioni di questa a problemi specifici o collocazioni della stessa su un orizzonte più ampio di considerazioni di filosofia della storia. Per quanto riguarda invece la teologia politica, alcuni scritti degli anni '60 e soprattutto la *Politische Theologie II* del 1970, rappresentano una nuova fase del complesso itinerario di Schmitt, la fase finale. Ma questo sarà oggetto di successiva analisi.

Negli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta Schmitt cerca di porre a confronto le proprie teorie con le correnti culturali che dominano l'orizzonte del suo tempo. Per Schmitt il mondo contemporaneo tende a concepire se stesso - come abbiamo visto nel saggio su Donoso Cortés - in termini di filosofia della storia[1]: questa è la rappresentazione dominante della realtà, sia all'Est che all'Ovest, ossia nei due grandi blocchi che dopo la fine della seconda guerra mondiale dominano la scena del globo. La filosofia della storia - del marxismo all'Est così come del progresso all'Ovest - rappresenta un fortissimo strumento di autolegittimazione. Poiché la storia si svolge filosoficamente, ossia secondo una razionalità necessaria, l'avvento di una determinata forza e il suo successo storico appaiono legati alla formidabile potenza della necessità[2].

1. Cfr. C. Schmitt, *Die Einheit der Welt*, in "Merkur", 6 (1952), pp. 1-11, specialmente pp. 6-11.

2. Questa filosofia corrisponde, secondo Schmitt, alle necessità dell'economia legate alla "pianificazione". È interessante sottolineare questa notazione schmittiana a proposito del parallelo tra politiche economiche e filosofie della storia. Se tra filosofia del progresso e politiche di pianificazione vi è un nesso, alla crisi delle filosofie della storia progressive dovrebbe corrispondere una caduta di fiducia nelle politiche economiche di piano.

Ciò che è nuovo scalza necessariamente il vecchio e si afferma con assoluta irresistibilità. Così l'avvento del socialismo è concepito come una necessità storica ineluttabile, come - dall'altra parte - il progresso inarrestabile dello sviluppo tecnico che assicurerà all'uomo la realizzazione e la felicità. "Essere dalla parte della storia" significa possedere una coscienza assoluta della giustezza della propria posizione e un diritto assoluto di cancellare l'avversario dalla scena. Se alle spalle dell'Est c'è il pensiero dialettico di Marx (a sua volta mutuato da Hegel) alle spalle dell'Ovest c'è la filosofia della storia di Saint-Simon e più indietro la dottrina dell'infinita perfettibilità dell'uomo tipica di alcune correnti dell'Illuminismo.

Nel corso del secolo ventesimo questa fiducia illuministica nel progresso e nella tecnica è stata messa in crisi da più parti, soprattutto si è fatto avanti il dubbio che lo sviluppo tecnico comportasse automaticamente un progresso morale[3]. Ma questo dubbio è stato tutto sommato un dubbio degli intellettuali che le masse hanno immediatamente bollato come decadente: la fede nella tecnica non è stata scalfita dalle guerre mondiali, né dalle crisi economiche, né dall'invenzione e dall'uso delle bombe atomiche. E questo perché essa si fonda su una filosofia della storia, ossia su una fiducia cieca nel progresso e dunque nel superamento necessario di tutti gli ostacoli e i fallimenti. Ciò che è stato sarà comunque necessariamente superato dal progresso inarrestabile.

Questa filosofia della storia pretende per sé il monopolio dell'intelligenza della storia, ma in realtà per Schmitt è una visione ideologica della storia più che una comprensione autentica di essa. Essa vuole sottomettere la storia a leggi ferree per legittimare il proprio progetto e in ciò svela la propria natura strumentale. Per Schmitt il voler sottomettere la storia a leggi generali impedisce una intelligenza vera della storia: la storia è caratterizzata da situazioni singolari irripetibili. Ogni evento storico accade una volta sola ed ogni situazione è diversa dall'altra. Con ciò non si esclude la possibilità di stabilire confronti e paralleli, ma questi servono solo per comprendere meglio la singolarità di ogni evento, e non per stabilire leggi generali: «Il pensiero storico pensa

3. Schmitt cita a questo proposito il detto di Goethe: «Nulla distrugge l'uomo più di un incremento del suo potere che non sia accompagnato da un incremento della sua bontà» (*ivi*, p. 9).

situazioni uniche e quindi verità uniche. Anche tutti i paralleli storici servono, razionalmente, soltanto a cogliere con maggior precisione questa unicità; in caso contrario, diventano irrimediabilmente princípi di una legislazione universale, di un corso funzionale che nella storia non esiste»[4]. E quindi anche la verità storica è vera una volta sola: la caratteristica della verità che è l'universalità, sul piano della storia si capovolge nella singolarità: la verità è singolare non universale, questo è l'«antichissimo arcano dell'ontologia», come Schmitt lo definisce citando Walter Warnach[5].

1. *La struttura "domanda-risposta"*

L'essere si manifesta nella sua storicità esistenziale sempre come singolare. Per Schmitt l'esistenza storica è sempre una risposta ad una determinata situazione che sfida l'essere. La storicità dell'esistenza è ciò che mette in forse l'esistenza stessa, la interroga, ne mette in discussione l'essenza stessa e quindi la costringe a una risposta. L'esistenza umana - non quella puramente naturale - è dunque una risposta, un'affermazione dell'esserci di fronte alla sfida della storia.

In questo senso la storia è dialettica. Non nel senso di una legge generale di sviluppo o di un sistema di concatenazioni necessarie, ma nel senso di un contrasto di "domanda-risposta" inscritto nella sua stessa struttura:

«La stessa domanda è un evento storico dal quale, attraverso le concrete risposte degli uomini, scaturiscono ulteriori situazioni storiche. Quando gli uomini percepiscono la domanda e l'appello della storia e cercano con il loro comportamento e le azioni di darvi una risposta, mettono alla prova la propria capacità di fare ed essere storia, e su di loro si imprime un giudizio. In una parola: dallo stato di natura passano a quello di storicità»[6].

4. C. Schmitt, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1955, pp. 136-167, qui a p. 147; tr.it. *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in E. Jünger - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, Bologna 1987, p. 133-167. La citazione è a p. 147.

5. *Ivi*, p. 148 (tr.it.cit., p. 148).

6. *Ivi*, p. 152 (tr.it.cit., p. 152).

Una scienza storica è possibile solo come pensiero "storico-concreto" che colga questa logica di domanda-risposta su cui si fonda la storia stessa[7]. Un esempio tipico di questa struttura di *Challenge-Response* è individuata da Schmitt nella sfida che le nuove scoperte geografiche pongono all'Europa. L'apertura di nuovi spazi mette in crisi l'ordinamento precedente e costringe a nuove risposte. Le scoperte geografiche mettono in luce un nuovo elemento, il mare, che si dispiega in tutta la sua vastità: il mare diviene un elemento autonomo che si propone come spazio di esistenza specifica. A questa sfida risponde positivamente l'Inghilterra scegliendo una forma di esistenza fondata sul mare. Questa esistenza marittima si differenzia radicalmente da quella terrestre: mentre l'esistenza terrestre è caratterizzata dalla solidità dello spazio e quindi dalla stabilità e dal radicamento in un luogo, l'esistenza marittima è caratterizzata invece dalla mobilità dell'acqua e dunque dalla necessità di organizzare la vita su strumenti mobili affidati non alla sicurezza della terra, ma alla capacità umana di dominio delle forze della natura: alla casa si contrappone la nave. L'esistenza marittima costringe l'uomo ad affidarsi alle sole proprie forze e quindi a sviluppare una "tecnica": la nascita della tecnica e la successiva rivoluzione industriale sono nate per Schmitt proprio in Inghilterra, nel paese che aveva scelto un'esistenza marittima e questo proprio perché l'esistenza marittima costringe l'uomo ad affinare sempre maggiormente gli strumenti della propria sopravvivenza. La tecnica e il progresso di essa risultano così legati profondamente all'esistenza marittima[8]. Dunque per Schmitt l'esistenza marittima corrisponde alla *risposta* data dall'Inghilterra alla *sfida* posta dalle nuove scoperte geografiche. Questa scelta costituisce per Schmitt la "struttura" dell'esistenza di un popolo, tutto il resto, compresa l'economia, è la "sovrastruttura" che da essa si dispiega. L'ordinamento spaziale assume quindi il ruolo di fattore determinante della storia dell'umanità.

7. Schmitt si richiama alla *Question-Answer-Logic* di Collingwood estendendo questa concezione dal piano psicologico individuale a quello storico collettivo. Schmitt ricorda anche i lavori di Toynbee e la sua *Challenge-Response-Struktur*: anche per Toynbee la situazione storica è una sfida posta all'uomo, ma questo autore finisce poi per individuare venti tipi di civiltà attribuendo a questi una sorta di valore categoriale e rischiando così di smarrire il valore della singolarità della situazione. Cfr. *ivi*, pp. 152-153 (tr.it.cit., pp. 151-153).

8. *Ivi*, pp. 158 ss. (tr.it.cit., pp. 158 ss.).

L'esempio dell'Inghilterra tuttavia conferma il fatto che la struttura *Challenge-Response* è una struttura fatta di sfide e risposte "singolari", uniche e irripetibili. La sfida che si pone all'umanità non è mai la stessa; le condizioni spaziali continuano a variare e dunque da esse non si può rispondere ripetendo formule già usate. Si tratta piuttosto di capire le sfide del presente e di cercare di rispondervi adeguatamente.

Se dunque ogni azione umana nella storia è una risposta a una domanda concreta, singolare, anche ogni teoria - soprattutto politica - va concepita come risposta ad una sfida singolare. Per questo la teoria politica è dunque una teoria storicamente situata e comprensibile solo a partire dalla situazione a cui essa cerca di rispondere. Se non si capisce la domanda nemmeno si capirà la risposta:

«Ogni azione e impresa storica dell'uomo è la risposta ad una domanda posta dalla storia. Una situazione storica resta incomprensibile finché non viene intesa come un appello all'uomo e, allo stesso tempo, come la risposta dell'uomo a tale appello. Ogni parola umana è una risposta. Ogni risposta riceve il suo significato dalla domanda cui essa risponde, e resta priva di senso per chiunque non conosce la domanda. A sua volta, il significato della domanda sta nella concreta situazione in cui essa viene posta.»[9]

La comprensione storica passa dunque attraverso l'intelligenza della situazione concreta che si pone come domanda all'uomo e attraverso il rispetto della sua singolarità: se una verità storica è vera una volta sola, ciò vuol dire che una risposta che è stata efficace di fronte alla sfida di una situazione non può essere ripetuta. Il rischio delle concezioni "filosofiche" della storia per Schmitt sta proprio qui, nel ritenere che esistano leggi universali e dunque risposte universali, mentre ogni situazione ed ogni epoca sono diverse e impongono all'uomo non la ripetizione di ciò che già è stato fatto ma la creazione di nuove e più adeguate soluzioni:

«Sfortunamente, è anche troppo naturale che gli uomini reagiscano a questo nuovo appello con la vecchia risposta, dato che si è dimostrata

9. *Ivi*, p. 151 (tr.it.cit., p. 151).

esatta e vincente in un'epoca precedente. Ed è questo il pericolo: ritenendo di essere storici e attenendosi a ciò che è stato vero in passato, gli uomini dimenticano che una verità storica è vera una volta sola [...] Così diviene antistorico proprio questo attenersi alla vecchia risposta, e perciò è anche troppo naturale che chi in un'epoca precedente è risultato vincente più facilmente di altri non sappia rispondere al nuovo appello della storia»[10].

Da ciò si può meglio capire quanto Schmitt ha scritto in *Ex Captivitate Salus* a proposito della capacità dei "vinti" - rispetto ai vincitori - di leggere e interpretare la storia

2. *L'ordine del mondo*

In questi scritti degli anni Cinquanta e Sessanta, Schmitt cerca non solo di delineare un orizzonte generale di filosofia della storia, ma anche di individuare le sfide concrete poste dalla situazione internazionale dopo la seconda guerra mondiale. Tale situazione appare a Schmitt caratterizzata in un primo tempo dal contrasto tra Est e Ovest che sembra sostituirsi a quello tra terra e mare tipico dell'età moderna. Dopo la fine del *Jus Publicum Europaeum* e della centralità dell'Europa, il governo del mondo è conteso dalle due grandi potenze degli USA e dell'URSS. Questa situazione può avere secondo Schmitt tre sbocchi diversi[11]: la vittoria di una potenza sull'altra e il dominio di un paese su tutta la terra (soluzione questa per Schmitt di una "semplicità primitiva", ma in qualche modo contraddittoria rispetto all'universo politico schmittiano che non è un universo monopolistico ma un *pluriversum*); o il mantenimento di una situazione di equilibrio controllata dall'egemonia di una potenza: così come nell'età moderna l'equilibrio degli stati continentali era controllato dall'egemonia navale dell'Inghilterra, ora questo ruolo verrebbe esercitato da una potenza aereo-navale come gli Stati Uniti (questa possibilità ha per Schmitt dalla sua parte la *chance* della tradizione); oppure la realizzazione di una nuova situazione di equilibrio caratterizzata da una molteplicità di "grandi spazi" autonomi, omogenei al

10. *Ivi*, p. 166 (tr.it.cit., p. 166).
11. Cfr. C. Schmitt, *Der neue Nomos der Erde*, in H. Friedrich (ed.), *Lebendiges Wissen*, Stuttgart 1955, pp. 281-288.

proprio interno, capaci di sostituirsi agli stati nazionali dell'età moderna. È questa terza soluzione che Schmitt giudica più razionale e che si riconnette alle sue analisi degli anni Quaranta sull'esaurimento della funzione degli stati e sull'emergere dei "grandi spazi".

Schmitt vede come un pericolo sia la tendenza all'unità politica dell'intero globo, che il dualismo Est-Ovest. La tendenza all'unità, benché nasca da aspirazioni positive di pace e ordine, porta con sé però il rischio del dominio di un unico signore su tutta la terra:

«L'unità, intesa in senso astratto, può essere tanto del male quanto del bene. Non ogni pastore è un buon pastore e non ogni unità è *Una Sancta*. Non ogni organizzazione centralistica, ben funzionante, corrisponde, in quanto mera unità, al modello di ordine umano. Anche il regno di Satana è un'unità e Cristo stesso si riferiva a questo regno unitario del male quando parlava del diavolo e di Belzebù. Anche il tentativo di costruire la torre di Babele era il tentativo di un'unità.»[12]

Il mondo politico resta per Schmitt un *pluriversum* e ogni tentativo di ricondurlo ad unità assoluta nasconde una volontà di dominio.

Non meno rischiosa appare a Schmitt la prospettiva di una contrapposizione dualistica tra Est e Ovest che divida il mondo in due blocchi: il dualismo, secondo Schmitt, nasconde in sé l'unità, non solo perché se uno dei due contendenti riesce a prevalere sull'altro realizza un dominio monopolistico, ma anche perché alla base di ogni polarità vi è una comune unità. Come alla base della distinzione tra cattolici e protestanti vi è il comune cristianesimo ed è proprio la rivendicazione di essere i fedeli interpreti dell'*unica* verità che provoca il contrasto e la dualità, così alla base della distinzione tra Occidente e Oriente vi è un'unica autointerpretazione in termini di filosofia della storia: ognuna delle due parti ritiene di essere l'interprete autentico dello spirito

12. C. Schmitt, *Die Einheit der Welt*, cit., p. 1. Nella *Politische Theologie II* Schmitt riporta una citazione di Gregorio di Elvira ripresa da Erik Peterson: «Chi volesse tentare una tale realizzazione [l'unificazione di tutta la terra], somiglierebbe all'Anticristo, di cui Gregorio di Elvira dice: *ipse solus toto urbe monarchiam habiturus est»* (C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie*, Berlin 1970, p. 46).

universale destinato all'affermazione finale.

All'unità e al dualismo Schmitt preferisce dunque l'ipotesi multipolare che corrisponde alla sua stessa visione pluralistica[13] e che gli appare in grado di realizzare un ordinamento giuridico civile, così come è avvenuto nell'epoca moderna in cui si è realizzato un sistema di equilibrio tra i diversi stati fondato sul riconoscimento della reciproca sovranità.

Questo scenario internazionale che sfida l'uomo contemporaneo viene ulteriormente approfondito negli scritti successivi di Schmitt e in particolare nell'articolo del 1964 *El orden del mundo después de la segunda guerra mundial*[14]. In questo articolo il quadro internazionale dopo il 1945 appare caratterizzato da tre nuovi fenomeni: l'anticolonialismo, la conquista dello spazio, lo sviluppo industriale delle zone sottosviluppate. L'anticolonialismo è per Schmitt l'espressione di un atteggiamento antieuropeo seguito all'emergere della potenza degli Stati Uniti. Questo atteggiamento antieuropeo, condannando la politica coloniale degli stati europei, ha finito per liquidare come colonialista anche il *Jus Publicum Europaeum*, e cioè l'ordinamento giuridico internazionale esistente. L'anticolonialismo nega l'ordine spaziale moderno che era fondato sulla distinzione tra paesi europei ed extraeuropei, ma non ne realizza uno nuovo.

Il secondo elemento è la conquista dello spazio. Questa novità raggiunta attraverso la costruzione di mezzi aerei costituisce una importante rivoluzione spaziale: ai due elementi tradizionali della terra e del mare il cui contrasto ha dominato l'età moderna, se ne aggiunge un terzo, l'aria[15]. Ma la scoperta dello spazio come terza dimensione costituisce di nuovo solo la dissoluzione dell'ordine spaziale precedente: lo spazio aereo è ancora solo una dimensione aperta e non un elemento costruttivo di un nuovo ordine giuridico.

In terzo luogo, vi è il problema dello sviluppo industriale delle zone sottosviluppate. Se il colonialismo nella sua forma di dominio politico è stato superato e i paesi extraeuropei hanno conqui-

13. Cfr. le analisi contenute in C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, cit..

14. C. Schmitt, *El orden del mundo después de la segunda guerra mundial*, in "Revista de Estudios Políticos", 122 (1964), pp. 19-36.

15. Cfr. C. Schmitt, *Gespräch über den neuen Raum*, cit..

stato l'indipendenza politica, tuttavia resta il problema del dominio economico di alcuni paesi sugli altri, dei paesi industrializzati su quelli non-industrializzati. Lo sviluppo umano viene ormai identificato con lo sviluppo industriale e la civilizzazione dell'umanità viene fatta coincidere con l'industrializzazione di tutta la terra. Questa visione si ritrova ad esempio nella dottrina di Truman del 1949 dove il fine della politica estera degli Stati Uniti è individuato appunto nel favorire lo sviluppo industriale del globo. È chiaro che, se lo scopo è l'industrializzazione della terra, i paesi industriali vedranno così legittimato non solo un primato economico e politico già presente nei fatti, ma anche una sorta di loro "missione" nei confronti degli altri paesi e quindi una nuova forma di intervento.

Già nel 1964 con notevole acutezza Schmitt indica come contrasto decisivo del quadro internazionale, anzi ancor più, come nuovo *nomos* della terra non tanto la divisione tra Est e Ovest, quanto piuttosto quella tra paesi industrializzati e non[16]. Questa è la sfida del presente a cui l'uomo è chiamato a rispondere.

L'analisi del panorama internazionale compiuta da Schmitt conferma la sua visione della storia in termini di *Challenge-Response-Struktur*. È interessante notare come questa visione della storia che Schmitt ci presenta si armonizza in modo sufficientemente coerente con le premesse epistemologiche che egli più volte nel corso della sua opera ha denunciato. Innanzitutto viene qui ribadita la sua concezione dei concetti politici come concetti storicamente situati e legati ad una precisa sfida che la storia pone all'uomo. Ma oltre a questo troviamo qui anche il riconoscimento che l'esistenza degli altri costituisce una sfida alla nostra esistenza e dunque l'affermazione della relatività, della parzialità, della singolarità di ogni teoria che deve fare i conti e con la situazione e con le risposte che gli altri danno a questa situazione. In secondo luogo ritorna la componente pragmatistica del suo pensiero presente fin negli scritti giovanili: la verità di una risposta storica

16. Ciò che oggi viene chiamato contrasto tra Nord e Sud. È chiaro che al di là di quest'intuizione non si trovano in Schmitt preoccupazioni positive di tutelare la soggettività politica ed economica dei nuovi paesi. Come abbiamo visto, per lui l'anticolonialismo è frutto solo della posizione americana nei confronti dell'Europa e non rappresenta la legittima rivendicazione della indipendenza dei paesi extraeuropei.

sta nella sua capacità di rispondere efficacemente ad una situazione, dunque ad una domanda concreta. In terzo luogo, nella sottolineatura della singolarità irripetibile delle situazioni storiche, possiamo trovare l'eco delle riflessioni di Dilthey e dei successivi sviluppi dell'ermeneutica filosofica.

3. *Storia ed escatologia*

Il confronto con la filosofia della storia e l'esplicitazione della propria visione costringono Schmitt a fare i conti anche con la visione escatologica della storia del cristianesimo. Non è un problema che Schmitt può ignorare. Il suo destino è quello di esser continuamente rigettato sulla sponda del teologico e il tema dell'escatologia è un tema presente nel suo pensiero fin dall'inizio, anche se prevalentemente in modo negativo: trattenendo l'Anticristo più che attendendo il Regno di Dio. L'occasione per un confronto con la visione cistiana della storia è data da una recensione al libro di Karl Löwith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* apparsa nel 1950[17]. In questo breve scritto compaiono due note importanti.

La prima riguarda il problema della conciliabilità tra la visione escatologica e la coscienza storica. Ad un primo sguardo, afferma Schmitt, la coscienza storica appare incompatibile con una visione escatologica: chi vive nell'attesa della fine dei tempi, quando solo la storia si compirà, considera il presente con indifferenza. La storia gli è estranea giacché qualsiasi cosa accada è secondaria rispetto all'evento decisivo che è il ritorno del Cristo. E tuttavia, continua Schmitt, questa incompatibilità non è assoluta, vi può essere infatti un ponte tra coscienza storica ed escatologia:

«Il ponte sta nella rappresentazione di una forza che trattiene la fine e respinge il male. Questo è il *katechon* del passo misterioso di Paolo nella *II Lettera ai Tessalonicesi*. L'impero medievale dei signori tedeschi interpretava se stesso come *katechon*. La stessa interpretazione si trova ancora in Lutero, mentre Calvino ha operato una svolta decisiva considerando non più l'impero, ma la predicazione della parola di Dio

17. C. Schmitt, *Drei Stufen historischer Sinngebung*, in "Universitas", 5 (1950), pp. 927-931. Il libro recensito è K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, cit..

come il vero *katechon*. La rappresentazione di forze e potenze che resistono e trattengono si può dimostrare in qualsiasi forma presso ogni grande storico. Nietzsche, pieno di rabbia, ha visto proprio in Hegel e nel sesto senso, cioè nel senso storico dei tedeschi, la grande forza rallentatrice sulla via dell'ateismo esplicito. Nel libro appena uscito di Hans Freyer, *Weltgeschichte Europas* (II, 616, 915), vi sono forze che resistono come *katechon*. Certo dobbiamo guardarci dal fare di questa parola una generica demonizzazione di tendenze puramente conservatrici o reazionarie. Non possiamo utilizzarla per arricchire di qualche esemplare la raccolta tipologica storicistica diltheyana con conservatori e rallentatori. Ciononditmeno la forza storica originaria della figura di un *katechon* resta e può superare la paralisi escatologica che subentra altrimenti.»[18]

Ritorna qui il tema del *katechon* che già abbiamo visto presente in altri scritti schmittiani. L'orizzonte storico appare qui nuovamente segnato dall'avvento dell'Anticristo ed è proprio la venuta dell'Anticristo e lo sforzo per ritardarla, per trattenerla, che fonda la legittimità teologica dell'azione storica e politica anche in prospettiva escatologica. La visione escatologica che in primo tempo dominava la rappresentazione teologica delle prime comunità cristiane togliendo valore ai loro occhi alla storia e alla politica e al diritto e paralizzando le loro azioni, viene accompagnata in un momento successivo - quando la storia che pareva destinata a una fine imminente appare durare - da uno sforzo di legittimazione escatologica dell'azione storica e degli ordinamenti politici. La costruzione di un ordinamento storico stabile ha il senso di trattenere e ritardare la venuta dell'Anticristo.

Non c'è dubbio che sullo sfondo del pensiero schmittiano resta una visione della storia improntata ad un certo pessimismo. Non si può certo parlare di una visione positiva in cui le azioni e le istituzioni politiche positive sono viste come "anticipazioni" del Regno di Dio o come realizzazioni della sua giustizia. Esse restano semplici costruzioni umane col solo obiettivo di garantire l'ordine e la sicurezza, e tuttavia anche questo obiettivo - così umano - trova la sua giustificazione nell'economia della salvezza: trattenere l'Anticristo. Di nuovo il tema escatologico presente in

18. Ivi, pp.929-930. Su Hans Freyer e il *katechon* si veda anche C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, in "Christ und Welt", 10 (1957), n. 30 (25.7.1957), p. 2.

Schmitt è trattato in modo prevalentemente negativo: l'ultimo giorno è visto come il giorno del principe del male, più che come il giorno del ritorno del Cristo, e il compito dell'uomo è individuato in un compito negativo - contenere il disordine - più che in un compito positivo - anticipare il Regno di Dio nella realtà della storia. E tuttavia nel criticare la limitatezza della dimensione escatologica presente in Schmitt, non si può non sottolineare come la sua prospettiva teologico-politica sia una prospettiva del tutto laica, la cui laicità trova il proprio senso in un orizzonte teologico. Non c'è dubbio che per Schmitt affermare che le strutture politiche possono, anche solo in modo relativo, "anticipare" la giustizia finale, significa cadere nella tentazione di sacralizzare il politico. La politica resta un ambito puramente umano che ha per finalità quella di contenere il disordine. Questo suo significato umano è anche il suo valore teologico.

La seconda nota a proposito del rapporto tra cristianesimo e storia riguarda «l'infinita univocità della realtà storica». La storia, come abbiamo visto, è il regno della singolarità, dell'assoluta irripetibilità. Come può conciliarsi questo con il cristianesimo che appare una religione dell'universalità? In realtà per Schmitt «il cristianesimo, nel suo nocciolo essenziale, non è affatto una morale, né una dottrina, né un penitenziale, né una religione nel senso della scienza comparata delle religioni, ma è un evento storico di infinita unicità, che non può essere né posseduto, né violato. È l'incarnazione nella Vergine»[19]. Il nocciolo del cristianesimo è per Schmitt l'ingresso dell'Eterno nel tempo, l'incarnazione che non è un concetto astratto, ma un evento storico unico. Da questo punto di vista non vi è contrapposizione tra cristianesimo e storia, perché il cristianesimo si caratterizza proprio per il suo rapporto con la storia: non è una religione disincarnata, ma la religione dell'Incarnazione che in sé raccoglie l'infinità del divino e la singolarità dell'evento storico. Nel cristianesimo né la storia né la singolarità vengono cancellate, al contrario vengono salvaguardate e valorizzate al massimo. L'ingresso dell'Eterno nel tempo da un lato relativizza il tempo e la storia negandone l'assolutezza, dall'altro sottrae il tempo e la storia alla pura ripetizione meccanica dei cicli naturali o alla ferrea necessità di leggi univer-

19. C. Schmitt, *Drei Stufen*, cit., p. 930.

sali. L'ingresso dell'Eterno nel tempo è un'irruzione della libertà e ciò fonda la possibilità dell'agire umano e la sua sensatezza pur nella coscienza della sua relatività. Dopo il libro di Löwith «osiamo di nuovo parlare di una storia che non è solamente un archivio di ciò che è stato, né un autorispecchiamento umanistico, né un semplice pezzo di natura che gioca su se stessa, ma l'inserzione dell'Eterno nel corso dei tempi che fermenta in grandi testimonianze e cresce in creazioni forti, un radicarsi nell'*humus* di senso della terra, la speranza e l'onore della nostra esistenza attraverso l'imperfezione e l'impotenza»[20].

Questo accenno alla dimensione dell'Incarnazione come elemento centrale del cristianesimo non è privo di importanza. Innanzitutto perché rappresenta una ripresa della tematica, già presente negli scritti giovanili, della Incarnazione di Cristo, ossia della mediazione che si compie nella sua unità divino-umana. Ciò va in parallelo con la ripresa della tematica della mediazione che si ritrova in *Die Tyrannei der Werte,* che analizzeremo successivamente. In secondo luogo, questo riferimento è importante perché rappresenta la fuoriuscita e il superamento di quella tentazione gnostica che consiste o nell'affermare l'insuperabilità del dualismo che caratterizza la realtà o nell'eliminare uno dei due poli di questo dualismo. Qui invece, nella tematica dell'Incarnazione, giungono a sutura le due dimensioni dell'ineliminabile trascendenza e dell'ineliminabile storicità. Non solo non è pensabile un orizzonte storico puramente immanente, perché nella logica stessa del mondano si riapre continuamente lo spazio della trascendenza e la storia è continuamente rimandata all'ultimo giorno, o forse è minacciata da esso. Ma anche un mondo puramente ideale sottratto alla storia è irraggiungibile per l'uomo: e questo non solo nel campo del teologico, dove quanto più ci si immerge nel divino, tanto più si è rimandati al mistero dell'Incarnazione nella storia, non solo nel campo della teoria, dove, come abbiamo

20. *Ivi*, p. 931. Non si può non rilevare a questo proposito un parallelo con Kierkegaard e con la sua concezione del rapporto tra cristianesimo e storia, anche se qui non possiamo non rilevare ancora una volta come questa difesa della singolarità riguardi la situazione storica, più che la persona umana, e in ciò chiaramente Kierkegaard e Schmitt si trovano su posizioni diverse. Per tutto questo mi permetto di rimandare al mio *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in Sören Kierkegaard*, Bologna 1983.

visto, ogni idea si svela impregnata di storia, di spazio e di tempo, e solo nella sua situazione può essere compresa, ma anche nel campo dell'arte, quel campo che più di ogni altro parrebbe sottrarsi alla servitù della storia.

4. *L'irrompere del tempo*

È questo intreccio di trascendenza e di storicità, entrambi ineliminabili, che si trova al centro di quell'incursione schmittiana in campo letterario costituita dal saggio su Amleto[21]. Secondo Schmitt il dramma di Amleto non si spiega da sé, non trova in se stesso, né nei tentativi di ricostruzione storico-giuridica o psicologica, la spiegazione del proprio enigma. Per spiegarlo occorre uscire dal dramma, cioè occorre "uscire dal gioco", come meglio si potrebbe dire utilizzando l'ambivalenza della parola tedesca *Spiel* attorno a cui Schmitt fa ruotare il suo saggio. Il dramma di Amleto rimanda "ad altro", a qualcosa che lo trascende, che non appartiene al campo dell'arte e che tuttavia vi irrompe condizionandola. Ciò che fa irruzione nell'arte - un'irruzione che l'arte stessa non riesce a impedire - è la storia, e, nel caso concreto, la storia di Maria Stuart e del figlio Giacomo che Schmitt vede rivivere nei personaggi di Amleto e della madre[22].

21. C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956; tr.it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di S. Forti, Bologna 1983. Su questo saggio si veda la *Presentazione* di Carlo Galli (*ivi*, pp. 5-35).

22. Schmitt vede presenti nel dramma di Shakespeare due tabù: quello della "colpevolezza della regina" e quello della "deviazione della figura del vendicatore". La colpevolezza della regina, madre di Amleto, nell'assassinio del padre resta "sospesa", così come resta inspiegato il perché la figura mitica del vendicatore, il principe Amleto, si trasformi in un personaggio "malinconico", problematico, dubbioso. Questi due nodi sono per Schmitt inspiegati nel dramma e restano, da questo, inspiegabili. Su questi nodi Shakespeare non poteva pronunciarsi essendo in stretta connessione con fatti storici, politicamente rilevanti, che il pubblico ben conosceva. Da un lato la regina madre non poteva non far pensare i contemporanei a Maria Stuart che si era sposata, solo tre mesi dopo la morte del marito, con l'assassino di questo. Ma sulla colpevolezza della regina non ci si poteva pronunciare, giacché all'epoca di Shakespeare regnava il figlio Giacomo I. Dall'altro lato, l'"amletizzazione" del vendicatore si può capire solo alla luce delle vicende degli anni 1600-1603 e delle contraddizioni profonde in cui si trovava il re Giacomo I, fiero sostenitore del diritto divino dei re, in piena epoca di guerre confessionali.
La validità dell'interpretazione schmittiana, con riferimento all'opera di Shake-

La storia, intesa come concreta situazione nel tempo, è dunque ineliminabile non solo dalla vita quotidiana o dalla teoria, ma anche dall'arte, ossia da quel mondo che qualcuno vorrebbe invece intendere come mondo delle pure forme, dell'eterna bellezza in cui trovare rifugio dalla corrosione del tempo. Ed invece il tempo irrompe dentro le forme. Ciò non significa ovviamente che il campo dell'arte non abbia una propria legalità autonoma che vada assolutamente rispettata: tutt'altro, Schmitt è perfettamente consapevole che ogni opera artistica va valutata secondo criteri artistici e non con criteri estrinseci. Ciò che Schmitt nega è la possibilità di realizzare un sistema di legalità perfettamente chiuso e autofondativo, tanto nel campo del diritto, quanto in quello dell'arte. La sua battaglia contro il formalismo giuridico e a favore di un radicamento nell'esistenza storica, trova qui un significativo parallelo.

In particolare a proposito dell'arte e di quella forma particolare di rappresentazione artistica che è la tragedia, Schmitt nega che questa possa risolversi in "puro gioco". L'irrompere del tempo nel gioco del dramma, mostra come non vi sia la possibilità di trasformare l'esistenza in puro gioco eliminando il "caso serio". L'arte non è separabile dall'esistenza[23] e l'esistenza è costitutivamente caratterizzata dalla presenza del "caso serio", come le analisi degli anni '20, culminate in *Der Begriff des Politischen*, hanno dimostrato sottolineando la centralità della morte nelle dinamiche umane[24]. Ciò non significa che il gioco non sia possibile: esso lo è nella misura in cui riconosce la propria relatività,

speare, è ovviamente discutibile, ma ciò che qui interessa sottolineare è il tema dell'inevitabile irruzione della storia.

23. Si veda quanto scrive Schmitt: «Non è pensabile che Shakespeare, in *Amleto*, avesse come unica intenzione di fare del suo Amleto un'Ecuba, di farci piangere su Amleto come l'attore piange sulla regina di Troia. Ma noi finiremmo davvero col piangere allo stesso modo per Amleto come per Ecuba, se volessimo separare la realtà della nostra esistenza presente dalla rappresentazione teatrale. Le nostre lacrime sarebbero in tal caso lacrime di attori. Non avremmo più nessuna causa e nessuna missione, e le avremmo sacrificate per godere del nostro interesse estetico al gioco del dramma. Ciò sarebbe grave, poichè dimostrerebbe che a teatro abbiamo altri dèi che al fòro o sul pulpito» (*ivi*, p. 45 [tr.it.cit., pp. 85-86]).

24. Schmitt riprende a questo proposito il contrasto tra "gioco" e "caso serio" che era stato sollevato negli anni Trenta da Leo Strauss e Johann Huizinga.

ossia il proprio dipendere da una decisione che stabilisce un ambito delimitato (il "campo di gioco", lo spazio e il tempo di gioco) retto da determinate regole (le "regole del gioco"). È la decisione intorno al caso serio che consente di realizzare quelle condizioni in cui il gioco è possibile, così come è la decisione politica la condizione dell'instaurarsi di un insieme di regole e, a sua volta, se-condo Schmitt, è la realizzazione di un ambito pacificato, attraverso il monopolio della sfera pubblica, che consente all'individuo uno spazio libero di espressione personale[25].

La serietà della realtà che il tragico nasconde e rivela non può dunque dissolversi nell'arte, ma è l'arte che costantemente rimanda alla realtà come sua fonte. Proprio questo è, secondo Schmitt, il tratto tipico della modernità, rispetto all'età classica: mentre nella tragedia classica la fonte del tragico è il mito che il poeta trova già formato, in qualche misura già dato; nella tragedia moderna invece non vi è un mito già dato: "data" è solo la realtà storica che il poeta trasforma in mito[26]. La modernità non può attingere a un mondo di idee e miti già dato, ma è come sospesa nel vuoto, sola con la propria storia. Questa storia è l'unica fonte da cui essa può trarre le proprie idee e i propri miti. Ma, proprio per questa origine, i miti della modernità restano legati alla storia e al suo destino, come abbiamo visto per il Leviatano di Hobbes.

25. Schmitt riporta a questo proposito una citazione di Rüdiger Altmann (cfr. R. Altmann, *Freiheit im Spiel*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 30.4.1955): «Il gioco è la negazione fondamentale del caso serio. In ciò sta il suo significato esistenziale. Si sa che cosa è gioco, se si conosce il caso serio. La circostanza che spesso il gioco si orienti a immagine del caso serio, non cambia nulla di tutto ciò.» Così prosegue Schmitt: «Per servirsi dei concetti e delle indicazioni formulate da Hans Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1955, p. 93, si potrebbe dire che all'essenza del tragico pertiene di non lasciarsi includere in un sistema secondario, proprio come al contrario, il sistema secondario è un ambito di regole di gioco che escludono l'irruzione dell'accadimento tragico, e lo percepiscono come disturbo, nella misura in cui, in generale, sono ancora in grado di accorgersene [...] Forse un giorno si troverà un legislatore che - traducendo in realtà il rapporto fra il gioco e libertà, e fra libertà e tempo libero - formulerà questa semplice definizione legale: gioco è tutto ciò che un uomo intraprende, nell'ambito del tempo libero a lui legalmente spettante, per occuparlo e organizzarlo» (*ivi*, p. 42 [tr.it.cit., pp. 81-82]).

26. Su questo punto si apre il confronto con Walter Benjamin e il suo lavoro sul tragico a cui è dedicato l'*Excursus II* di questo saggio schmittiano: cfr. ivi, pp. 60 ss (tr.it.cit., pp. 109-116).

Accanto all'ineliminabile trascendenza vi è dunque, per Schmitt, anche un ineliminabile storicità.

Ma Amleto non è solo l'occasione per una riflessione generale sull'arte e sul suo rapporto con la realtà, così come sul problema del rapporto tra trascendenza e immanenza, esso ha valore in sé in quanto mito in cui si ritrova il mondo moderno, uno dei miti, assieme a Don Chisciotte e Faust, che la poesia europea moderna ha creato:

«Tutti e tre sono straordinari lettori di libri, e dunque, per dir così, degli intellettuali. Tutti e tre sono stati fuorviati, vittime del loro spirito. E ora, prestiamo un attimo d'attenzione alla loro origine e alla loro nascita: Don Chisciotte è uno spagnolo, un buon cattolico; Faust è tedesco e protestante; Amleto sta tra i due, nel mezzo della frattura che ha segnato il destino d'Europa.
Questo mi sembra l'ultimo e più importante aspetto del tema *Amleto*.»[27]

Amleto diviene così il simbolo dell'intellettuale europeo[28] e della sua vicenda, e forse Schmitt stesso si vede vittima di questo destino. La vicenda di Amleto, schmittianamente interpretata, si può allora applicare alla stessa vicenda di Schmitt. Anche in questo caso vi è un "tabù della regina" e un "amletizzazione del vendicatore": se Amleto è il simbolo dell'intellettuale nel travaglio della Germania del Novecento, si può intravvedere nella regina madre il simbolo di quella parte di scienza tedesca passata da Weimar a Hitler: «...la madre di Amleto ha sposato l'assassino appena due mesi dopo l'omicidio, con una fretta indecorosa e altamente sospetta. La madre ha così legittimato il crimine e il criminale»[29]. Forse il destino di Schmitt è gravato da un simile "tabù della regina", di cui egli stesso è stato protagonista, ed è questo tabù a provocare l'"amletizzazione" degli intellettuali stessi. Anche nella vicenda della scienza vi è «un irrompere del tempo» sulla scena.

27. *Ivi*, pp. 54-55 (tr.it.cit., p. 97).
28. Su questo si veda R. Altmann, *Hamlet als mythische Situation*, in "Civis", 3 (1956), p. 39.
29 C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, cit., p. 13 (tr.it.cit., p. 17). Solo "due mesi" dopo l'avvento di Hitler, Schmitt stesso si era convertito al regime.

5. *La tirannia dei valori*

L'affermazione di questa ineliminabile storicità non significa che Schmitt abbracci una posizione storicistica: come abbiamo visto a proposito della riflessione sul rapporto tra cristianesimo e storia, il rifiuto della filosofia della storia, ossia di ogni visione necessaristica e progressiva della storia, è netto. La filosofia della storia culmina nella religione della tecnica del secolo XX, ossia nella fede che la tecnica sappia operare un progresso assoluto, ma, secondo Schmitt, la tecnica da sé non è capace di alcun governo. Ritorna qui la critica nei confronti della religione della tecnica che è alla base della società contemporanea e tuttavia la sua opposizione a quello che lui definisce «il nichilismo di questo positivismo»[30] non lo porta sulle posizioni della *filosofia dei valori*.

L'altro interlocutore polemico, con cui Schmitt si confronta negli scritti di questi anni, riprendendo e sviluppando tematiche già svolte, è infatti la filosofia dei valori[31]. Anche qui non bisogna assumere questo termine in senso puramente "tecnico": con il termine "filosofia dei valori" Schmitt non vuole indicare soltanto alcuni filosofi ma più ampiamente un atteggiamento, una posizione culturale che ha impregnato di sé ambiti più ampi di quello strettamente filosofico come quello politico, giuridico, religioso. Esempi di questa influenza della teoria dei valori si possono trovare in campi diversi: in campo giuridico, la dottrina costituzionale tedesca che dopo la prima e ancor più la seconda guerra

30. C. Schmitt, *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen*, in *Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela 1960, vol. I, pp. 165-176. La citazione è a p. 173.

31. Cfr. C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*, Stuttgart 1960; ripubblicato con ampia introduzione in *Säkularisierung und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Berlin 1967, pp. 37-62; poi in C. Schmitt - E. Jüngel - S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, pp. 9-43 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr.it. *La tirannia dei valori*, in "Rassegna di diritto pubblico", 5 (1970), pp. 1-28; successivamente come libro a sé con lo stesso titolo e presentazione di G. Accame, Roma 1987. Su questo scritto si vedano le osservazioni di G. Duso, *Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt*, in "Il Centauro", fasc. 2 (aprile-maggio 1981), pp. 157-165; R. Racinaro, *Esistenza e decisione*, cit., pp. 140-143.

mondiale fa sempre più uso del riferimento a "valori" (il valore della libertà o della dignità umana) e, in campo religioso, i documenti del magistero cattolico (encicliche pontificie o dichiarazioni del Concilio Vaticano II), dove l'antico *bonum* latino viene ormai usualmente tradotto con valore, quando non si introduce addirittura nel latino ecclesiastico il termine *valor*.

La filosofia dei valori nasce, secondo Schmitt, come reazione alla cultura positivistica del secolo XIX, una cultura che, agli occhi dei difensori delle realtà spirituali, sembrava consegnare la civiltà europea al materialismo e al nichilismo. Di fronte all'affermazione di una scienza che si proclamava assolutamente "avalutativa" (*wertfrei*) e che pretendeva di essere l'unica forma di conoscenza autentica, ci si affrettò a rivendicare lo spazio di una "valutazione" sul reale, di esperienze e conoscenze di valori. A proposito di questo insorgere dei valori, Schmitt cita un passo di Heidegger ricavato dal saggio *La sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"*:

«È nel secolo XIX che il parlare di valori diviene abituale e il pensare per valori normale. Ma con la diffusione delle opere di Nietzsche il fenomeno è divenuto addirittura popolare. Si parla di valori vitali, di valori culturali, di valori di eternità, di rango dei valori, di valori spirituali, pretendendo magari di trovarli anche presso gli Antichi. Attraverso l'esercizio erudito della filosofia e la rielaborazione del neokantismo, nasce la filosofia dei valori. Si costruiscono sistemi di valori, l'etica studia le stratificazioni dei valori. Anche la teologia cristiana definisce Dio il *summum ens qua summum bonum*, cioè come supremo valore. Si dichiara la scienza estranea al valore e si collegano i valori alle visioni del mondo. Il valore e ciò che ha valore divengono un surrogato positivistico del "metafisico".»[32]

La tesi di Heidegger è pienamente condivisa da Schmitt: nell'età positivistica che ha preteso di cancellare la metafisica eliminando ogni distinzione tra sensibile e sovrasensibile ed estendendo a ogni settore della realtà il metodo della conoscenza quantitativa, i "valori" assumono il ruolo di surrogato del mondo spirituale perduto[33], artifici per consolare la nostalgia del trascen-

32. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950; tr.it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1984, pp. 207-208.

33. Questo ruolo di surrogati i valori lo esercitano per Schmitt anche nel

dente, del qualitativo, di qualcosa che permanga nel tempo oltre lo scorrere dell'esperienza. In questo sforzo di rivendicazione di una realtà diversa da quella puramente meccanica e quantitativa che le scienze positive propongono e la filosofia positivistica propaganda, la filosofia dei valori si incontra con la filosofia della vita anch'essa impegnata a superare il materialismo:

«Fin dal 1848 esiste una singolare quanto evidente contemporaneità, una simultaneità, osmosi e simbiosi, della filosofia dei valori e della filosofia della vita [...] La coppia vita-valore/valore-vita si presenta da oltre cento anni in una simultaneità strettamente collegata, ed appare da allora nella letteratura tedesca in una serie variopinta di titoli di libri involontariamente sintomatici, spesso affatto ingenui, di origine opposta. La serie va, per esempio, da *Der Wert des Lebens* (1865) di Eugen Dühring, fino a *Der Lebenswert der Rechtsgeschichte* (1947) di Heinrich Mitteis. Nel sistema dei valori e nel vocabolario della concezione del mondo razzista il valore e la vita appaiono, nelle sfere più alte, strettamente collegati. Hitler proclamò alla stampa, il 10 novembre 1938, l'uomo e cioè l'uomo tedesco, un "valore incomparabile"; il popolo tedesco era il "valore supremo che esista sulla terra". Alfred Rosenberg vedeva nel "servizio verso i valori supremi l'impronta del vero genio".»[34]

In realtà per Schmitt questa affermazione dei valori, lungi dal controbilanciare la tendenza nichilistica contenuta nel positivismo, finisce per rafforzarla ed esasperarla. Cerchiamo di vedere in che modo.

L'utilizzo della parola valore per Schmitt non può non portare con sé la logica che è sottesa a tale parola. "Il valore ha la sua logica", Schmitt cita volentieri questa frase di Forsthoff. La logica

campo della dottrina dello stato. Qui essi sostituiscono la "virtù", questo elemento costitutivo dello stato che a partire dall'inizio dell''800 scompare dalla scena politica. Cfr. C. Schmitt, *Die Tyrannei*, cit., p. 11 (tr.it.cit., p. 1). Schmitt si richiama a questo proposito a una relazione di Ernst Forsthoff al convegno di Ebrach nell'ottobre del 1959 dal titolo *Virtù e valore nella teoria generale dello Stato*. Forsthoff aveva parlato di questa rimozione della virtù dalla teoria dello stato già in un articolo del 1950 *Lo Stato moderno e la virtù* (ora in E. Forsthoff, *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964*, Stuttgart 1964; tr. it. *Stato di diritto in trasformazione*, Milano 1973, pp. 9-27).

34. C. Schmitt, *Die Tyrannei*, cit., pp. 16-17 (tr.it.cit., p. 6). L'unica cosa che si potrebbe osservare a proposito di questa stringente critica di Schmitt è che lui stesso è stato negli anni Venti molto sensibile alle posizioni della *Lebensphilosophie*.

del valore è una logica economica. Il termine tedesco "valore" (*wert*) ha ricevuto la sua più profonda connotazione dallo sviluppo dell'economia e dunque porta inevitabilmente con sé questo ambito di riferimento che lo ha così caricato di senso. Prima si parlava di *bonum* o di *dignità* , ora, con lo sviluppo dell'economia, si è imposta come decisiva la nozione di valore. Le cose non si definiscono più a partire dalla loro essenza, ma dal loro valore, e non solo le cose, ma anche le persone, le idee, Dio stesso. Questa trasformazione di ogni realtà in valore risponde precisamente ad una logica economica di scambio che rende commensurabili - e dunque gerarchizzabili e, sotto certe condizioni, scambiabili - grandezze eterogenee. Come sul piano economico, quando il denaro attribuisce un valore a merci diverse, le rende paragonabili e scambiabili, così sul piano culturale, quando ad ogni cosa, persona, realtà viene attribuito un "valore" tutto viene riportato su di un'unica scala: «La trasformazione in un valore non è infatti altro che il trasferimento in un sistema di gradi nella scala dei valori. Essa rende possibili continui capovolgimenti sia dei sistemi di valori, sia anche dei singoli valori nell'ambito di un sistema di valori, mediante continui spostamenti nella scala dei valori»[35]. Insomma ciò che conta non è tanto il posto che una realtà occupa nella scala dei valori, quanto piuttosto il *fatto* che essa vi sia inserita e dunque che sia paragonabile alle altre cose: «Qualunque cosa venga posta come valore supremo - Dio o l'umanità, la persona o la libertà, il grande numero o la libertà della ricerca scientifica -, prima di tutto è un valore, e soltanto poi il valore supremo»[36].

La logica del valore è dunque una logica di omologazione che lungi dall'opporsi alla neutralizzazione operata dalla scienza, la riafferma e la radicalizza in quanto tutto viene trasformato in qualcosa di misurabile. Questa logica si rende particolarmente evidente quando si sposta sul piano politico:

«La trasformazione in valori, la *Ver-Wertung*, rende commensurabile l'incommensurabile. Beni, scopi, ideali e interessi che non hanno nulla in comune, per esempio delle chiese cristiane, dei sindacati socialisti, delle associazioni di agricoltori, di medici, di vittime della guerra, di

35. *Ivi*, p. 17 (tr.it.cit., p. 6).
36. *Ivi*, p. 18 (tr.it.cit., p. 7).

profughi, delle famiglie numerose, etc. etc., divengono in tal modo paragonabili e oggetto di soluzioni di compromesso, di modo che può essere calcolata per ciascuno di essi una quota nella distribuzione del prodotto sociale.»[37]

Riportando ogni realtà su di un'unica scala di misura, la trasformazione in valori finisce per eliminare quella differenza qualitativa, quella trascendenza che essa invece voleva salvaguardare. Ma non è solo l'origine economica della logica dei valori a condizionarne e a farne fallire la finalità. C'è qualcosa di intrinseco al valore stesso che lo porta a sviluppare queste ed ulteriori conseguenze.

La caratteristica del valore non è quella di essere ma di valere: «Il valore non è, ma vale»[38]. Ciò significa che il valore è tale in quanto si afferma come valore, "si fa valere", spinge verso la propria realizzazione e non resta semplicemente chiuso e appagato nella propria essenza: «Il valore anela proprio alla sua attuazione. Esso non è reale, ma orientato verso la realtà, e sta in agguato in attesa della sua attuazione e della sua esecuzione»[39].

In questo orientamento alla realizzazione e all'affermazione di sé, che è tipico dei valori, Schmitt vede una forte carica aggressiva. Chi individua l'esistenza di valori è automaticamente portato ad affermarli, a cercare di realizzarli, a farli valere nella realtà. Se la verità può essere semplicemente contemplata, i valori invece vanno realizzati, ed esigono ed impongono l'azione umana, un'azione tesa appunto a garantire adeguato spazio ai valori ritenuti primari. È chiaro che se la scala di misura dei valori in quanto valori è unica, molteplici sono invece le gerarchizzazioni dei valori stessi. Ed è esattamente questa molteplicità a far scattare l'aggressività immanente alla logica dei valori e a spingere il soggetto a far valere la propria gerarchizzazione, ossia il proprio punto di vista. In questo orizzonte l'introduzione di teorie *oggettive* dei valori in cui la gerarchia sia fissata dall'ordine stesso delle cose - come ad esempio nella filosofia di Max Scheler -, costituisce un ulteriore esempio di questa aggressività immanente. La pretesa oggettività diviene uno strumento di intensificazione e

37. *Ivi*, p. 13 (tr.it.cit., p. 3).
38. *Ivi*, p. 29 (tr.it.cit., p. 16).
39. *Ivi*, p. 29 (tr.it.cit., p. 17).

radicalizzazione della lotta.

L'aggressività immanente alla posizione di valori è dovuta inoltre, secondo Schmitt, non solo alla semplice logica della tendenza alla realizzazione che i valori portano con sé ma anche al fatto che, in questa logica, ogni affermazione di valori passa attraverso un atto di negazione dei non-valori. Ogni atto di valorizzazione infatti è un atto di innalzamento di una determinata cosa all'interno di una scala di valori e come dunque si stabilisce la superiorità di una cosa rispetto ad altre così automaticamente si proclama l'inferiorità di queste rispetto a quella:

> «Nessuno può valutare senza svalutare, innalzare di valore e valorizzare. Chi pone i valori si è messo con ciò contro i non valori. Un filosofo dei valori oggettivi, per il quale esistano valori superiori all'esistenza fisica degli uomini viventi, è disposto ad usare i mezzi di annientamento della scienza e della tecnica moderna, per imporre tali valori superiori; mentre un altro filosofo dei valori oggettivi considera un delitto distruggere la vita umana a favore di sedicenti valori superiori. Questo può esser constatato nella discussione sull'impiego dei mezzi di lotta atomici.»[40]

Ogni affermazione di valori porta con sé la disponibilità a negare - in caso di conflitto - i valori giudicati inferiori, a sacrificare qualsiasi altra cosa pur di salvare i valori giudicati supremi. Al punto che, si potrebbe dire, un valore è reso supremo dal fatto che per esso si è disposti a negare qualsiasi altra cosa: «Per la logica del valore deve sempre valere, che per il valore supremo il prezzo più alto non è troppo alto, e deve essere pagato»[41]. Per realizzare il valore supremo tutto può essere negato, ma tutto può anche esser utilizzato compresi i valori inferiori. E così il valore che dovrebbe essere ciò che ha in sé il proprio fine, finisce per essere ridotto a semplice mezzo.

Questo meccanismo di affermazione attraverso la negazione si trova d'altra parte confermato nelle stesse filosofie dei valori, sia di tipo formale che di tipo materiale. Schmitt cita a questo proposito alcuni passi di Rickert e di Scheler:

40. A questo proposito Schmitt cita in nota la replica di E.W. Böckenförde e R. Spaemann in *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionbeitrag deutscher Katholiken*, München 1960.

41. C. Schmitt, *Die Tyrannei*, cit., p. 36 (tr.it.cit., p. 25).

«La relazione alla negazione è il criterio per mezzo del quale si stabilisce che qualcosa appartiene al campo dei valori.»[42]
«Il significato ultimo anche di una frase positiva (p.e. deve essere che la giustizia esista nel mondo; deve essere che i danni vengano risarciti) ha sempre e necessariamente riguardo al non essere di un valore positivo. Ancor più se un dover essere ha naturalmente riguardo, come presupposto, all'essere di un non valore. Il non essere del valore positivo è un non valore. Da ciò segue (sillogisticamente) che anche le frasi positive di dovere sono dirette a valori negativi.»[43]

Una volta accettato questo principio per Schmitt tutto diviene possibile: ogni negazione, ogni annientamento diviene giustificato dall'affermazione di un valore, e gli ideali più nobili finiscono per legittimare le strategie e le azioni più crudeli. Addirittura l'annientamento di un non valore assume in sé importanza secondo una logica quasi matematica: «Max Scheler, il grande maestro della teoria dei valori oggettivi, ha affermato - e Theodor Haecker lo ha ripetuto con zelo più polemico che meditato -: la negazione di un valore negativo è un valore positivo. Questo è matematicamente chiaro perché meno per meno da più. Questa frase di Max Scheler permette di ripagare il male con il male, e di trasformare in tal modo questa terra in un inferno, ma l'inferno in un paradiso dei valori»[44].

Attraverso il disvelamento della sua logica immanente la teoria dei valori manifesta il suo esito nichilistico. La sostituzione del valore all'essere porta con sé questa inevitabile catena: caratteristica del valore non è di essere, ma di valere; ogni valore tende a realizzarsi e dunque a farsi valere e ad affermarsi; ogni affermazione di valore passa attraverso una negazione. La teoria dei valori nasconde quindi una carica di aggressività e annientamento, o, quanto meno, di subordinazione a sè di ogni cosa per la propria realizzazione. È questa logica che Schmitt definisce, prendendo a prestito un'espressione di Nicolai Hartmann, come «tirannia dei valori»[45].

42. H. Rickert, *System der Philosophie*, Tübingen 1921, vol. I, p. 117.
43. M. Scheler, *Gesammelte Werke*, 6a ed., 1980, vol. II, p. 216.
44. C. Schmitt, *Die Tyrannei*, cit., p. 38 (tr.it.cit., p. 26).
45. Schmitt riporta la seguente citazione di Hartmann: «Ogni valore - una volta che abbia guadagnato potere su una persona - ha la tendenza ad erigersi a tiranno unico di tutto l'*ethos* umano, e ciò a spese di altri valori [...] fino in

Introdurre argomentazioni di valore porta con sé un inevitabile tendenza aggressiva, impositiva, tirannica. Ciò si rende particolarmente evidente sul piano giuridico. Come esempio di applicazione della teoria dei valori, o meglio di questo atteggiamento, al campo giuridico, Schmitt cita la questione della guerra giusta, ricollegando così le argomentazioni di ordine teoretico contenute in *Die Tyrannei der Werte* a quelle di ordine storico-giuridico di *Der Nomos der Erde*. Nel momento in cui nella regolamentazione della guerra subentrano argomentazioni di valore tendenti ad affermare la legittimità o meno di un dato tipo di guerra, ciò si tramuta in una intensificazione del conflitto e in una indiretta legittimazione dell'uso di mezzi o comportamenti di annientamento. Se i valori stanno dalla "nostra" parte, inevitabilmente dalla parte dell'avversario stanno i non-valori e il nemico stesso, in quanto portatore di non-valori, diviene un non-valore che non deve essere riconosciuto ma annientato. La teoria dei valori scardina così la logica giuridica del *Jus Publicum Europaeum* che era una logica non discriminante proprio in quanto non fondata su argomentazioni di valore e tende a riportare tutti gli uomini ad una sorta di stato di natura dove tutti sono in lotta contro tutti e dove ognuno rivendica l'assolutezza del proprio punto di vista. Il lato drammatico di questo ritorno al *bellum omnium contra omnes* è che lo scontro sui valori è ormai più intenso dello scontro sugli istinti e che purtroppo l'epoca contemporanea ha costruito mezzi di lotta dall'immenso potenziale distruttivo. La teoria dei valori, che si proponeva di salvare il mondo dello spirito dall'assalto del materialismo, finisce per capovolgersi in una legittimazione spirituale dello scontro animale: dove lo spirito anziché mitigare, regolamentare i conflitti ed elevarli a rapporti civili, finisce per renderli più crudeli.

Nonostante questa pesante condanna della logica dei valori, che in gran parte riprende le riflessioni di Heidegger, da buon giurista e da attento osservatore storico Schmitt si rende conto che l'ingresso della teoria dei valori nella scena culturale contempo-

fondo» (N. Hartmann, *Ethik*, Berlin 1926, pp. 524 ss.; tr.it. *Etica*, 3 voll., Napoli 1969-1973) Come si vede Hartmann attribuisce questa tirannia non tanto ai valori in sé, quanto piuttosto alla sensibilità umana verso di essi. Questa specificazione, per Schmitt, non modifica il risultato sul piano pratico e giuridico, risultato che è quello appunto di una logica nichilistica.

ranea non si può eliminare con un puro appello, o con lo smascheramento della loro logica "tirannica". Nel momento in cui essi entrano in campo e si "fanno valere", essi vanno in qualche modo "governati" per evitare che si trasformino in strumenti di annientamento. La tirannia dei valori si scatena quando si vogliono far valere i valori in modo assoluto e immediato, quando si vogliono applicare dei valori - che si presumono eterni, puri, ideali - in modo automatico alla realtà storica. La logica annientatrice si scatena quando si dimentica o si cancella la differenza tra ideale e reale, il dualismo costitutivo del divenire storico. Compito del giurista e del legislatore, in questo senso, non è quello di realizzare un'immediata attuazione dei valori sul piano delle leggi e degli ordinamenti, quanto piuttosto quello di operare una "mediazione" dell'ideale nel reale:

«L'idea ha bisogno della mediazione, e quando essa si presenta nella nuda immediatezza o nell'autoattuazione automatica, sorgono spavento e terribile infelicità [...] L'idea ha bisogno della mediazione, ma il valore ne ha bisogno ancora molto di più. In una comunità, la cui costituzione prevede un legislatore e delle leggi, è compito del legislatore e delle leggi da lui date, stabilire la mediazione mediante regole determinabili e attuabili, ed evitare il terrore dell'attuazione immediata ed automatica del valore. Questo è un compito difficile, al cospetto del quale si può ben comprendere come i grandi legislatori della storia, da Licurgo e Solone fino a Napoleone, siano divenuti delle figure mitiche.»[46]

La chiusura di questo scritto *Die Tyrannei der Werte* con la riaffermazione della differenza tra ideale e reale e dell'esigenza di una mediazione, di un ponte sull'abisso che ne colleghi le sponde, ma al tempo stesso ne mantenga la distanza tra di esse per evitare pericolose collisioni, non può non richiamare i temi e le problematiche degli scritti giovanili schmittiani, in particolare di *Der Wert des Staates*. È singolare verificare in questi scritti di Schmitt, che, rappresentano il suo sforzo di fare i conti con la cultura contemporanea, questo ritornare al principio, questo riprendere le tematiche giovanili[47]. La critica della filosofia dei va-

46. C. Schmitt, *Die Tyrannei*, cit., pp. 40-41 (tr.it.cit., p. 27).

47. Diverso il parere di Helmut Rumpf che contrappone l'ottimismo dei primi scritti al *Wert-Pessimismus* di questo saggio. In *Der Wert des Staates* fino a *Legalität und Legitimität* Schmitt avrebbe combattuto, secondo Rumpf, la neu-

lori porta con sé implicitamente una condanna di quella filosofia della vita a cui Schmitt negli anni Venti si era avvicinato. In un primo tempo egli la aveva intesa come una sorta di "correttivo" della cultura tradizionale, e aveva auspicato una comprensione razionale dell'irrazionale, mantenendo la polarità dunque tra ragione e vita. Ma, in un secondo momento, aveva esaltato la vita nei suoi aspetti naturali e immanenti, convinto che da essa potesse generarsi un nuovo ordine. Da essa si è generata solo una conseguente tirannia distruttiva dell'uomo e del pensiero, di cui lo stesso Schmitt è stato partecipe. Per questo è tanto più significativo che in questa ultima fase egli critichi la filosofia della vita e la sua logica immanentistica e nichilistica. Il suo pensiero riapproda all'ineliminabilità della trascendenza. Quanto l'immanentizzazione è annientatrice della vita stessa, tanto l'apertura alla trascendenza custodisce lo spazio del mondo.

6. *La teoria del partigiano*

Le considerazioni sulla filosofia dei valori e sulle sue conseguenze sul piano della cultura giuridica e politica trovano un'interessante applicazione e sviluppo nello scritto schmittiano *Theorie des Partisanens*[48]. Si tratta di una sorta di prosecuzione ideale

tralità dei valori, mentre ora si scaglia contro la "presa di posizione" che ogni valutazione porta con sé e contro l'aggressività ad essa immanente (cfr. H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, cit., pp. 102-103). È certo che il tono di queste ultime riflessioni di Schmitt è maggiormente segnato dal pessimismo, tuttavia non mi pare che questo tolga il permanere di un'identica struttura formale interna al pensiero schmittiano. Così come sul piano dei valori, ciò che Schmitt critica non è tanto la "parzialità" di questi, ma il fatto che si vogliano far valere immediatamente i valori nella realtà: con questo inevitabilmente i valori si trasformano in armi politiche, e non tra le più innocue. Sul problema della mediazione dei valori, con riferimento a questo saggio di Schmitt, si vedano anche le osservazioni di R. Fassa, *Etica e politica in Carl Schmitt*, cit., pp. 103-110.

48. C. Schmitt, *Theorie des Partisanens. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963, 2a ed. 1975 (le citazioni si riferiscono a quest'ultima edizione); tr.it. *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di politico*, Milano 1981. Su queste problematiche si vedano dello stesso autore *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in "Der Staat", 6 (1967), pp. 479-502 e *Guerilleros, Partisanen - Theorie und Praxis*, a cura di J. Schickel, München 1970, pp. 9-29. Sulla "teoria del partigiano", si vedano P. Tommissen, *Über Carl Schmitts "Theorie des Partisanen"*, in H. Barion, E.W. Böckenförde, E. Forsthoff, W. Weber (edd.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, 2 voll., Berlin 1968, vol.II, pp. 709-725; J. Freund, *Der Partisan oder*

di *Der Begriff des Politischen* che cerca di sviluppare la categoria del politico nella situazione contemporanea, dopo la crisi interna ed esterna dello stato moderno.

Come abbiamo visto la politica è caratterizzata secondo Schmitt dalla distinzione tra amico e nemico. Nell'esperienza storica dell'età moderna il monopolio della decisione politica (ossia della decisione relativa all'amico e al nemico) è assunta dallo stato. Lo stato è lo strumento che pone fine alla guerra civile, cioè all'inimicizia presente all'interno di un popolo, e traspone all'esterno la distinzione tra amico e nemico. Il nemico diviene così lo straniero, l'appartenente ad un altro stato ed assume il carattere del *justus hostis* attraverso il reciproco riconoscimento delle sovranità nazionali. Dal piano interno la guerra si sposta così al piano internazionale dove diviene conflitto tra stati diversi: solo uno stato sovrano può essere riconosciuto come "nemico", mentre ogni altro aggressore resta un aggressore privato e come tale un criminale.

In questo quadro moderno in cui lo stato ha assunto il monopolio del politico e con esso della guerra emerge un tipo di combattente militare che non si lascia ricondurre al canone tradizionale del soldato appartenente a un esercito nazionale, e cioè il *partigiano*. Il partigiano è un combattente irregolare caratterizzato da un intensissimo impegno politico, anzi, per meglio dire, da un legame totale con la causa politica per cui egli combatte. Nella storia contemporanea si possono distinguere due tipi diversi di partigiano: «il tipo del difensore autoctono del suolo nazionale e il tipo dell'attivista rivoluzionario che ha per campo d'azione il mondo intero»[49]. Entrambe queste figure si situano al di fuori della logica della politica e della guerra statale, ma mentre il primo, colui che conduce una lotta per l'indipendenza nazionale, si colloca su un piano pre-statuale in quanto mira alla costituzione di un proprio stato indipendente, il secondo invece si pone su di un piano che potremmo definire post-statuale, nel senso cioè che lotta per un ordine sociale e politico nuovo che supera i confini dello stato moderno. È questo il caso del combattente rivoluziona-

der kriegerische Friede, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 387-391.

49. C. Schmitt, *Theorie des Partisanens*, cit., p. 35 (tr.it.cit., p. 23).

rio per il quale lo stato non esercita più il monopolio del politico, nel senso che il suo referente politico - ciò che gli dà identità e lo vincola - non è più lo stato, ma il partito.

Questa seconda figura di partigiano è per Schmitt tipica dell'età contemporanea in cui lo stato moderno è in crisi ed è incapace di dare identità politica ai propri membri. Di fronte a questa crisi emergono gruppi capaci di imporre la propria distinzione tra amici e nemici, vincolando così in modo totalizzante i propri membri: «Nella guerra rivoluzionaria l'appartenenza ad un partito rivoluzionario rappresenta un legame totale. Altri raggruppamenti o associazioni, fra l'altro e particolarmente lo stato contemporaneo, non sono più in grado di legare a sé i loro propri membri, in un modo così definitivo»[50].

Il carattere di totalità di questo legame che il partito rivoluzionario stabilisce con i propri membri - ossia l'amicizia - deriva dal fatto che l'inimicizia che instaura nei confronti dei propri avversari è un'inimicizia assoluta. Il nemico del combattente rivoluzionario non è semplicemente l'altro da me, colui che è diverso da me e mi si oppone, ma è colui che mi nega in modo assoluto e che dunque va negato in modo altrettanto assoluto, cioè annientato. Questo carattere di assolutezza dell'inimicizia distacca la figura del combattente rivoluzionario da quella del partigiano tradizionale: quest'ultimo aveva sempre un radicamento ad una terra concreta e di conseguenza aveva sempre di fronte un nemico reale, relativo alla propria terra, il combattente rivoluzionario invece ha come campo di azione il mondo intero.

L'inimicizia e la guerra, che lo stato moderno aveva reso "pubbliche" e così regolamentato, erano in un certo senso relative, nel senso che il nemico veniva riconosciuto come *justus*, cioè come portatore di una dignità sovrana pari alla mia. La guerra rivoluzionaria invece, proprio per legittimare se stessa - ossia la propria extrastatualità -, ha bisogno di criminalizzare il nemico, di renderlo così inumano da giustificare il sovvertimento dell'ordine politico per eliminarlo. L'opera di civilizzazione che l'epoca moderna aveva compiuto introducendo un concetto non discriminante di guerra e di nemico appare sovvertita: «È davvero qualcosa di raro, sì qualcosa di incredibilmente umano, portare gli uomi-

50. *Ivi*, p. 21 (tr.it.cit., pp. 10-11).

ni al punto di rinunciare alla discriminazione e alla diffamazione dei loro nemici. Ed è proprio ciò che oggi pare di nuovo messo in discussione dalla figura del partigiano»[51].

Nell'età contemporanea, nella crisi dello stato moderno e del moderno diritto internazionale, riemerge l'inimicizia assoluta delle guerre civili prestatuali, solo che a rendere assoluto il conflitto non è più, come nel '500, la religione, ma l'ideologia. Ma non è solo questa la differenza. Ve n'è una più tragica ed è la disponibilità che l'uomo contemporaneo ha di mezzi distruttivi assoluti, ossia di mezzi distruttivi capaci di cancellare l'avversario e non solo di sconfiggerlo. Questi mezzi, proprio per non apparire disumani, hanno bisogno, per poter essere utilizzati, di un'inimicizia assoluta. Come abbiamo già visto in *Der Nomos der Erde*, il nemico privo di dignità, divenuto disumano, va cancellato ad ogni costo, con qualsiasi strumento e dunque anche con i tremendi strumenti di distruzione dell'età contemporanea. Ed è proprio in questa "criminalizzazione" del nemico, in questa sua svalutazione totale che torna in gioco pericolosamente la filosofia dei valori. La logica dei valori è una logica che annienta ciò che dichiara privo di valore e che legittima l'utilizzo di qualsiasi strumento per tale annientamento. Nella crisi dello stato moderno e della sua regolamentazione della guerra essa può divenire uno strumento terribile di legittimazione dell'inimicizia assoluta.

«L'estremo pericolo non risiede perciò neppure nella presenza di mezzi distruttivi totali o in una intenzionale malvagità umana. Esso risiede nella ineluttabilità di un obbligo morale. Quegli uomini che usano simili mezzi contro altri uomini si vedono costretti ad annientare questi altri uomini, cioè le loro vittime, anche moralmente. Essi devono bollare la parte avversa come criminale e disumana, come un non-valore assoluto, altrimenti sarebbero essi stessi dei criminali e dei mostri. La logica di valore e non-valore dispiega tutta la sua devastatrice conseguenzialità e obbliga a creare sempre nuove e più profonde discriminazioni, criminalizzazioni e svalorizzazioni, fino all'annientamento di ogni vita indegna di esistere.
In un mondo nel quale i suoi componenti si ricaccino vicendevolmente nel baratro a questo modo, nel baratro della totale privazione di ogni valore, premessa per annientarsi fisicamente, devono nascere nuovi tipi

51. *Ivi*, p. 92 (tr.it.cit., p. 72).

di inimicizia assoluta. L'inimicizia diverrà così terribile che forse non sarà più lecito nemmeno parlare di nemico e di inimicizia; tutti e due questi concetti saranno banditi formalmente già prima di cominciare l'opera di annientamento. Ciò diviene quindi del tutto astratto e assoluto. Non si rivolge più contro un nemico ma serve ormai solo una presunta imposizione oggettiva dei valori più alti per i quali, notoriamente, nessun prezzo è troppo alto. Il disconoscimento della inimicizia reale apre la strada all'opera di annientamento di quella assoluta.»[52]

Qualunque cosa si possa pensare della teoria dell'amico-nemico di Schmitt così come della idealizzazione del *Jus Publicum Europaeum*, non si può non trovare in queste pagine dedicate al partigiano, pubblicate nel 1963, una descrizione della logica terroristica che ha segnato la storia dei decenni successivi. La crisi dell'unità politica dello stato, l'affermazione delle ideologie come nuove forze capaci di dare identità e appartenenza, la criminalizzazione del nemico e la sua cinica distruzione in nome dei valori, sono stati purtroppo elementi reali di questi ultimi anni.

Questo scritto sulla teoria del partigiano è piuttosto importante per ripensare nella sua globalità e complessità il concetto del politico schmittiano. Ora risulta chiaro il rapporto tra politico e stato. Il politico ha il primato sullo stato nel senso che esso rappresenta la dimensione originaria, costitutiva dell'esistenza umana, la sua logica di associazione e dissociazione, di amicizia e di inimicizia. Ma questa logica esistenziale, benché insopprimibile, non può essere lasciata a se stessa. Se abbandonata a sé finisce per trasformare il mondo in una guerra civile permanente, in un disordine permanente che pone l'uomo in condizioni di insicurezza. Essa va dunque ordinata, giacché in quanto originaria non può essere soppressa. Questo ordinamento dell'esistenza, in cui sta il passaggio dal livello naturale a quello civile, è opera della ragione e dello spirito umano, che cerca costantemente di disciplinare queste forze vitali creando condizioni storiche di pace e di ordine. Lo stato è una di queste creazioni, forse la più grande e duratura nell'esperienza dell'uomo occidentale. Ma lo stato non è eterno. È un prodotto storico e sotto la sua crosta fermenta la forza dell'esistenza che erompe nel momento della crisi, ossia nel momento in cui lo stato non è più in grado di incanalare la logica

52. *Ivi*, p.95 (tr.it.cit., p.75).

primaria dell'associazione e della dissociazione. Quando gli uomini non riconoscono più come superiore e sovrana l'associazione istituita e mantenuta dallo stato, allora si manifesta la crisi dello stato e lo scatenarsi della conflittualità diffusa, non incanalata. Questa non è pura conflittualità animale, perché in quanto umana, è impregnata di motivazioni ideali dallo spirito stesso. Ma la diretta applicazione di un'idea alla realtà conflittuale dell'esistenza non crea affatto ordine, al contrario essa esaspera e rende più crudele il disordine. È questo il caso dell'ideologizzazione dei conflitti politici che trovano nel partigiano il loro nuovo protagonista. Di fronte alla crisi dello stato il problema è allora quello di dare nuovi ordinamenti alla realtà, di incanalare il conflitto amico-nemico in nuove forme giuridiche che rappresentino un avanzamento della civiltà e non un inasprimento dell'animalità in forza delle creazioni dello spirito, delle sue ideologie e dei suoi strumenti teorici.

Qui si conferma il valore descrittivo e affatto normativo della categoria del politico, che, benché originaria, esige un continuo trascendimento, una continua opera di razionalizzazione.

7. *Il potere*

Il quarto tema presente in questa fase del pensiero schmittiano è il tema del potere. Questo tema viene affrontato in particolare nell'articolo *Nomos-Nahme-Name* contenuto negli scritti in onore di Erich Przywara[53]. Questa riflessione sul potere riprende il capi-

53. C. Schmitt, *Nomos-Nahme-Name*, cit.. Przywara aveva scritto su Schmitt un articolo dal titolo *Deutsche Front* in "Stimmen der Zeit", 124 (1933), pp. 153-167 (ripubblicato in Id., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952, pp. 591-597) in cui egli analizza le teorie di Schmitt e di Stamm, «due cattolici nel nuovo nazionalismo tedesco». Un accenno a Schmitt si trova anche in E. Przywara, *Demokratie*, in "Die Besinnung", 10 (1955), pp. 11-24, in particolare pp. 11 e 17 e poi in Id., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg 1958; tr.it. *L'uomo. Antropologia tipologica*, a cura di V. Mathieu, Milano 1968, pp. 280-282. In quest'ultima opera Przywara prende in considerazione soprattutto la teoria del politico di Schmitt: «la realtà politica terrestre [...] vive entro la contesa (*eris*) e la guerra (*polemos*) la sua armonia nella disarmonia: in ciò lo Schmitt si trova nella più genuina tradizione del regale Eraclito. Ordine sovrano che il Nietzsche considerava, non soltanto antropico, ma, in ultima analisi cosmico: "Le cose stesse [...] sono lo scintillare di spade sguainate, sono il risplendere della vittoria nella lotta delle qualità contrapposte"(*Opere*, IV 177)» (*ivi*, pp. 281-282)

tolo che lo stesso Przywara dedica all'argomento nel suo testo *Humanitas* del 1952, riportando le tre caratterizzazioni che lì vengono date del potere.

La prima di queste è «l'Ultimo arcano e inquietante (*das geheim unheimlich Letzte*)». Il potere porta con sé una tendenza al segreto, all'*arcanum*. Schmitt la definisce una «prima direzione immanente» ad ogni potere, indipendentemente dalla forma di governo che questo assume. Il potere tende a nascondersi, ad occultarsi e Schmitt ricorda a questo proposito l'espressione di Carl Joachim Friedrich «ogni potere nasconde» e quella di Hannah Arendt «il potere reale comincia dove comincia il segreto» e si richiama al passo evangelico delle tentazioni di Cristo nel deserto: il luogo in cui Satana offre a Cristo tutti i regni della terra è la solitudine di un'alta montagna. Il potere è insomma avvolto da questa aura misterica che ne fa un luogo segreto a cui giungere attraverso un cammino di iniziazione. È qualcosa di profondo e come tutto ciò che è profondo si maschera, si sottrae alla luce del giorno, alla pura trasparenza. Il segreto non è solo un aspetto della tecnica del potere (gli *arcana imperii*, i segreti di stato come strumenti di governo), allude ad una dimensione più profonda, ad una sua ulteriorità.

La seconda dimensione del potere è la sua "inevitabile centralità" (il potere è *das unweigerlich Zentrale*). Ogni potere tende inevitabilmente al centro, ossia ad acquisire una posizione mediana da cui poter abbracciare l'intero spettro della realtà, poiché solo dal "centro", dal punto medio è possibile dare ordine e governare il mondo. Questa posizione non è solo mediana rispetto ad una dimensione orizzontale, nel senso che si colloca al centro di un arco politico che va dalla destra alla sinistra; è mediana anche su una dimensione verticale nel senso che il potere per poter abbracciare col proprio sguardo l'intera realtà deve elevarsi da essa, prenderne le distanze. Il luogo del potere è dunque posto in un punto mediano sospeso "in una sorta di stratosfera", non un punto definito, ma un punto di equilibrio continuamente da guadagnarsi. Il potente è alla ricerca costante di questa centralità e di questa distanza prospettica che è anche "differenza" dalla realtà da governare. Per questo egli cerca di porre tra sé e la realtà degli spazi intermedi, delle intercapedini

anche fisiche come le anticamere e corridoi che garantiscono distanza e sicurezza[54]. Solo pochi uomini riescono a raggiungerlo: per gli altri è impossibile, come per lui è impossibile raggiungere gli uomini[55].

La terza dimensione del potere è opposta alla prima ed è la tendenza verso la *visibilità* e la *pubblicità*. Il potere porta con sé un'insopprimibile tendenza ad estrinsecarsi, ad uscire da sé, a dichiararsi, a farsi riconoscere, imporsi. Questa dinamica si esprime nel rapporto tra *Nomos-Nahme-Name*, ossia tra la legge, la presa di possesso, il nome. Il potere rimanda sempre ad una effettiva presa di possesso della terra, non è un puro esercizio di una funzione, ma è conquista reale di uno spazio. Tale conquista si rende piena solo nel momento in cui colui che prende possesso di una terra dà ad essa il "nome" e solo in questo momento la presa di potere diviene un fatto "pubblico" e solo in questo momento la terra conquistata riceve il suo ordinamento (*nomos*). "Dare il nome" diviene così simbolo dell'esercizio di un potere che si manifesta pubblicamente: il potere tende insomma al riconoscimento. Si pensi al compito che il Dio biblico affida all'uomo

54. Nel suo saggio sul monoteismo Peterson aveva citato un passo dal *De mundo* di Aristotele in cui vi era quest'immagine del sovrano: «Noi possiamo immaginare il governo da parte di Dio in analogia con quello dell'imperatore di Persia, il quale vive invisibile nel suo palazzo, separato da molte anticamere, e attorniato da una grande corte» (E. Peterson, *Der Monotheismus*, cit., p. 51 [tr.it.cit., p. 32]). Il passo dell'Aristotele latino nella *Translatio Bartholomei* dice: «Ipse quidem, ut ratio, in Susis aut Batanis, omnibus invisibilis, mirabile habens regnum, domum, et viridarium auro et electro et ebore radians. Porte autem multe et continue; vestibula crebris operata stadiis adinvicem, hostiis autem eneis et muris magnis fortia» (Aristotele, *De mundo*, 6 [X], 398a14-19)

55. Il problema dell'accesso al detentore del potere è per Schmitt uno dei problemi costituzionalmente più rilevanti in particolare nei sistemi in cui il potere è accentrato nelle mani di una sola persona: chi può parlare direttamente con chi detiene il potere ha la possibilità di fargli giungere informazioni e di dare informazioni. La rilevanza politica di questo problema si rende evidente attraverso alcuni esempi storici: quando Filippo II nel dramma di Schiller concede al marchese Posa di accedere direttamente a lui, il padre spirituale Domingo e il generale Herzog, che fino a quel momento dividevano da soli questo privilegio, lo eliminano; Bismarck si dimette nel 1890 anche per una divergenza con il *Kaiser* su questo problema: negava al *Kaiser* di incontrarsi con singoli ministri senza di lui; e infine Hitler il cui potere assoluto, centralizzato come nessun altro nella storia, rendeva il problema dell'accesso a lui decisivo: i suoi autisti erano dignitari del regime, spesso più significativi dei ministri del *Reich*. Cfr. C. Schmitt, *Der Zugang zum Machthaber, ein zentrales verfassungsrechtliches Problem*, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 430-439.

56. Cfr. *Gn*. 2, 19-20.

nel giardino terrestre di dare i nomi alle cose[56]: quest'atto esprime il potere affidato all'uomo di soggiogare e dominare la terra. Così come nel rapporto tra uomo e donna o tra padre e figlio il "dare il nome" esprimeva una tutela giuridica.

Il potere presenta dunque per Schmitt una singolare dialettica di nascondimento-rivelazione. Quanto più si vuole affermare sulla realtà tanto più si distanzia da essa, quanto più deve nascondersi per custodirsi, salvaguardarsi, conservarsi, tanto più deve rivelarsi per farsi riconoscere. Ritorna qui il tema della visibilità che era presente fin dallo scritto *Die Sichtbarkeit der Kirche*, e che è connesso al tema della incarnazione, rappresentazione e secolarizzazione. Incarnare, rappresentare, secolarizzare, sono azioni che rimandano tutte a questo processo di "render visibile" che è al centro dell'autentica autorità politica. Un potere puramente segreto non può diventare autorità: questa presuppone la manifestazione, l'uscire allo scoperto, l'essere riconosciuta. E questo rendersi visibile significa essere capaci di decisione pubblica e di assunzione di responsabilità, contro l'anonimato, l'impersonalità, l'irresponsabilità della pura funzione.

TEOLOGIA E CRISTOLOGIA POLITICA

Il lungo cammino della riflessione schmittiana si chiude con una esplicita ripresa del tema della teologia politica. Questo tema riemerge dapprima in una nota all'edizione di *Der Begriff des Politischen* del 1963 con riferimento a Hobbes[1], viene poi sviluppato più ampiamente in un articolo del 1966 dedicato allo stesso autore[2], infine trova trattazione diffusa nel libro del 1970 dal titolo *Politische Theologie II. Die Legende der Erledigung jeder politischen Theologie* [3]. Non sono questi gli ultimi scritti schmittiani: nel 1970, infatti, il nostro autore ritorna sul tema del partigiano[4] e nel 1978 sul tema della legalità[5]. La riflessione di Schmitt si chiude così come si era aperta nel 1910, ossia con un interesse specificamente giuridico: l'intera sua storia appare dunque segnata dal mestiere e dal destino del giurista[6] e tuttavia non è un caso che proprio la riflessione giuridica, all'inizio così come alla fine della sua vita, lo spinga verso un orizzonte più ampio, quello della teologia politica.

Gli stessi problemi giuridici costringono Schmitt a interrogarsi sull'essenza del diritto e della politica. Il problema della teologia politica, che si ritrova nel corso di tutta l'opera schmittiana e che resta aperto anche negli ultimi anni della sua vita[7],

1. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., pp. 121-123 (tr.it.cit., pp. 150-152 in nota).
2. C. Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in "Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte", 4 (1963), pp. 51-69; tr.it. *Il compimento della riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del 'Leviatano'*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190.
3. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit.
4. C. Schmitt, *"Guerilleros, Partisanen"*, cit.
5. C. Schmitt, *Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität*, in "Der Staat", 17 (1978), pp. 321-339.
6. «Mi sento al cento per cento un giurista e niente altro. E non voglio essere altro. Io sono giurista e lo rimango e muoio come giurista e tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta» (*Un giurista*, a cura di F. Lanchester, cit., p. 34).
7. «La lotta scientifico-spirituale in cui oggi sono coinvolto, immediatamente

non rappresenta quindi un interesse estrinseco al suo lavoro di giurista, ma un problema interno ad esso.

1. *Il cristallo di Hobbes*

In una nota all'edizione del '63 di *Der Begriff des Politischen* all'interno di una riflessione sulla "natura" dell'uomo, Schmitt introduce il cosiddetto "cristallo di Hobbes", una sorta di schema figurativo, definito «il frutto di una ricerca durata tutta la mia vita»[8].

Parte superiore
aperta alla trascendenza

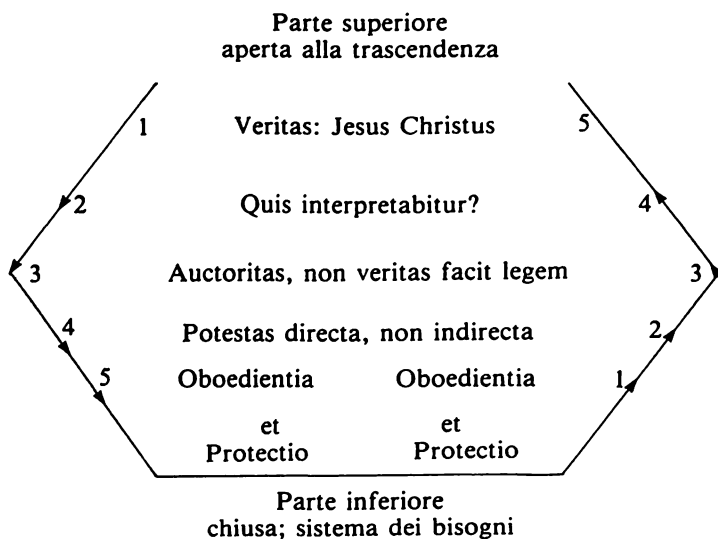
1 Veritas: Jesus Christus 5

2 Quis interpretabitur? 4

3 Auctoritas, non veritas facit legem 3

4 Potestas directa, non indirecta 2

5 Oboedientia et Protectio — Oboedientia et Protectio 1

Parte inferiore
chiusa; sistema dei bisogni

Questo schema rappresenta per Schmitt non solo la costruzione di Hobbes ma in generale la struttura del sistema politico dell'età moderna. Questo sistema si costituisce tra due poli: il polo teologico-trascendente il cui nocciolo è espresso dalla affermazione *Jesus is the Christ* e il polo immanente dei bisogni mondani.

Questa struttura a due poli racchiude entro di sé lo spazio proprio del politico che culmina nell'autorità capace, da un lato, di interpretare la verità, dall'altro di rispondere al bisogno di sicu-

prima della mia morte, è determinata dalla problematica odierna ("Teologia politica II") e dalla controversia con Erik Peterson. Questa polemica devo sostenerla per me stesso e per la mia discussa persona, a mio proprio rischio, fino alla fine della mia esistenza terrena...» (Lettera di Carl Schmitt a Pierangelo Schiera, pubblicata in "L'Espresso", 11.11.1970, pp. 174-175).

8. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 122 (tr.it.cit., p. 151 in nota).

rezza. Secondo Schmitt, questo modello può essere percorso in entrambe le direzioni: la struttura politica può essere compresa a partire dalla verità come momento di mediazione, di incarnazione di questa nel suo processo di manifestazione e di ordinamento del reale; oppure può essere considerata a partire dall'estremo opposto come risposta ai bisogni naturali dell'uomo, una risposta che nel momento in cui offre protezione, pace e sicurezza, apre alla trascendenza.

Nella teoria hobbesiana il polo della trascendenza si condensa nella verità *Jesus is the Christ:*

«La verità secondo cui *Gesù è il Cristo* che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte. Nella bocca di Hobbes ciò non suona affatto come semplice affermazione tattica, come menzogna strumentalizzata e dettata dalla necessità di preservarsi dall'incriminazione e dalla censura. Si tratta anche di qualcosa di diverso dalla *morale par provision* con la quale Descartes aderì alla fede tradizionale. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, questa verità costituisce anzi l'elemento di chiusura, e l'espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico.»[9]

Questa verità, in quanto si manifesta, tende di per sé ad incarnarsi, a chinarsi verso il basso, a realizzarsi: come abbiamo visto nelle prime opere di Schmitt l'idea ha una tendenza costitutiva a rivelarsi e ad esigere la propria realizzazione. Tale realizzazione non è però immediata: come Schmitt ha dimostrato in *Die Tyrannei der Werte* l'immediato rapportarsi della verità religiosa alla realtà concreta provoca la fuga mistica o la guerra di religione, ossia la trasformazione della religione in motivo di contesa, di lotta per l'affermazione nello stato di natura. Quando la verità diviene oggetto di contesa tra gli uomini e motivo di divisione politica, allora i conflitti giungono al loro vertice di radicalità, chi lotta per la verità lotta con tutte le forze, fino allo spasimo, fino all'eliminazione definitiva dell'avversario. Il rivelarsi della verità porta con sé l'inevitabile questione di chi interpreta la verità:

9. *Ivi*, p. 122 (tr.it.cit., pp. 150-151 in nota).

«La spaventosa guerra civile delle confessioni cristiane solleva però subito il problema: chi interpreta e perfeziona in modo giuridicamente vincolante tale verità che ha progressivamente bisogno di essere interpretata? Chi decide che cosa è vero cristianesimo? Si tratta dell'inevitabile *Quis interpretabitur?* dell'insopprimibile *Quis judicabit?* Chi conia la verità in monete aventi valore legale? A questo problema risponde la massima: "Auctoritas, non veritas, facit legem".»[10]

La verità trascendente ha dunque bisogno di essere mediata attraverso l'interpretazione: l'interpretazione della trascendenza mette fine alle contese e dà ordine alla società, essa è dunque un'interpretazione sovrana e da essa derivano le leggi. La legge non è fondata sulla verità, ma sull'autorità, ossia sull'interpretazione della verità. In ciò sta la secolarizzazione: non nel passaggio da una fondazione trascendente a una fondazione immanente, ma nella lotta per l'interpretazione della verità e nella formalizzazione della risposta alla domanda "*Quis iudicabit?*".

La realizzazione della verità non ha bisogno solo dell'interpretazione, ma anche di una capacità esecutiva ossia di imposizione di comandi coattivi. Tale capacità di coazione può essere raggiunta solo a patto che l'autorità che impone questi comandi sia in grado di garantire ai sottoposti una protezione adeguata. Senza questo requisito ogni autorità si vanifica e la sua interpretazione, così come il suo sforzo di ordinamento del reale, resta vuoto, quando non si trasforma in una pretesa autoritaria. Così come, sul piano religioso, solo un'autorità, che è in grado di garantire la serenità e la sicurezza della vita spirituale attraverso degli strumenti efficaci - i sacramenti -, può rivendicare il monopolio dell'interpretazione della verità, così sul piano storico, solo un'autorità, che è in grado di garantire pace, ordine e sicurezza, può offrire un'interpretazione storica della sostanza dell'unità politica e comandare. La sua *potestas* dunque deve essere *directa* e non *indirecta*:

«La verità non si compie da sola, ma ha bisogno di comandi coercibili. A realizzare ciò è chiamata una *potestas directa* che - a differenza di una *potestas indirecta* - consiste nell'attuazione del comando, ottiene ubbidienza e può difendere chi le ubbidisce. In tal modo si crea una

10. *Ivi*, p. 122 (tr.it.cit., p. 151).

catena dall'alto verso il basso, dalla verità del culto pubblico fino all'ubbidienza e alla protezione del singolo.»[11]

Di nuovo il tema della teologia politica si salda con quello della *potestas directa*.

La presentazione del cristallo di Hobbes si chiude con una frase enigmatica ma densa di significato:

«Già il primo punto (l'asse 1-5) contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa fra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, aldilà della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio - in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande -, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai princípi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza; oppure: l'uomo è buono; o anche: a ciascuno secondo i suoi bisogni, ecc. ecc. Io non ritengo che Hobbes abbia concepito una neutralizzazione così totale. Però va tenuto presente che a noi non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Thomas Hobbes, bensì il problema fondamentale della sistematica della sua dottrina politica nel suo complesso, che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza. È insomma il problema della scambiabilità o non-scambiabilità della massima "that Jesus is the Christ".»[12]

Questa conclusione contiene due problemi. Il primo riguarda la interpretazione di Hobbes, il secondo la teologia politica in generale. Secondo Schmitt il pensiero di Hobbes - a prescindere ovviamente dalle convinzioni interiori di Hobbes, su cui peraltro Schmitt si è già espresso in *Der Leviathan* - è aperto alla trascendenza, anzi si rende possibile solo in relazione alla trascendenza. La *machina machinarum*, il *deus mortalis*, il *Leviatano* può sorgere solo sulla base di una verità trascendente, non prodotta da sé, ma, per l'appunto, interpretata.

Hobbes è preoccupato di una concreta situazione che è quella delle guerre civili e cerca di elaborare una soluzione razionale a questo conflitto. In questo senso egli potrebbe apparire come il

11. *Ibidem*.
12. *Ivi*, p. 123 (tr.it.cit., pp. 151-152 in nota).

«Galilei della politica»[13], cioè come colui che vuol fondare scientificamente la teoria dello stato sulla base della conoscenza razionale delle leggi della natura. Da questo punto di vista Hobbes potrebbe apparire come il culmine del processo di secolarizzazione, come colui che neutralizza ogni riferimento alla trascendenza fondando l'unità politica su un contratto puramente razionale. L'espressione *Jesus is the Christ* sarebbe allora un'affermazione trascendente rispetto alla realtà, ma solo nel senso di essere sopra le parti, nel caso concreto sopra le parti confessionali, una sorta di terzo superiore che ha valore non per il proprio contenuto ma in quanto punto di equilibrio.

Questa interpretazione di Hobbes, secondo Schmitt, è insostenibile. Bodin, così come successivamente Lessing, può essere forse interpretato come il rappresentante di un processo di radicale secolarizzazione, ma non Hobbes il quale resta legato al valore fondante del cristianesimo. In lui gli imperativi del diritto di natura sono vincolanti non solo in quanto dettami della ragione, ma in quanto imperativi di Dio o parole della Sacra Scrittura:

«Dato che per definire che cosa sia il cristianesimo si accontenta dell'affermazione che Gesù è il Cristo, sembra che Hobbes, almeno nell'ambito della cristianità, riconduca Roma e Ginevra e tutte le altre numerose Chiese, confessioni e sette cristiane, ad un unico denominatore neutrale, "Gesù Cristo". In realtà Hobbes non intende questo. In lui restano salvaguardate l'unità e la specificità religiosa delle singole Chiese cristiane, poiché queste sono sorrette dalla decisione sovrana del sovrano cristiano. È questo un "cujus regio ejus religio", e appunto perciò non è una neutralizzazione, ma piuttosto quasi il suo contrario: è cioè una positivizzazione dogmatica rispetto alle divergenti opinioni dell'avversario confessionale o del vicino...
La sua affermazione che "Gesù è il Cristo" coglie il cuore dell'annuncio apostolico e fissa il tema, tanto storico quanto kerigmatico, di tutto il Nuovo Testamento: "*quis est mendax nisi is, qui negat quoniam Jesus est Christus?*" (I *Jo*., 2, 22).»[14]

Per Hobbes dunque il sistema politico non si può fondare su una qualsivoglia verità dichiarata trascendente, ad esempio "Allah è grande" o "l'uomo è buono", ma appare legato alla verità che

13. C. Schmitt, *Die vollendete Reformation*, cit., p. 62 (tr.it.cit., p. 177).
14. *Ivi*, pp. 62-63 (tr.it.cit., pp. 177-178 e 179).

Jesus is the Christ che, all'interno del suo sistema, non appare sostituibile. Il sistema politico di Hobbes non nega dunque la trascendenza né la neutralizza mettendola fuori campo[15], ma mostra come il fondamento della autorità politica risieda nella *interpretazione* della verità trascendente e come la possibilità della sovranità risieda proprio nella rivendicazione di questo diritto ad interpretare, negando ogni *potestas indirecta* di autorità diverse che pretendano di interpretare, ossia di comandare ed esigere obbedienza, senza assumersi la responsabilità del comando, ossia senza garantire la protezione della vita a chi, sul piano storico-politico, si fa carico di questa interpretazione della verità: «Il significato epocale di Thomas Hobbes sta nell'aver riconosciuto, in forma concettualmente chiara, il valore puramente politico della pretesa dell'autorità spirituale alla decisione»[16]. La lotta contro il monopolio ecclesiastico della decisione fa di Hobbes colui che ha portato a compimento la riforma di Lutero e in questo senso egli si pone come legittimo erede della tradizione canonistica di Musculus e di Erastus che combatterono, da un punto di vista teologico, la pretesa dell'autorità religiosa di esercitare un potere sul piano civile[17].

15. Questo aggancio alla trascendenza presente nel pensiero di Hobbes è chiaramente messo in luce da Schmitt. Per questo mi pare sia da correggere il giudizio di quanti hanno accusato Schmitt di aver presentato un Hobbes "diverso", liberato da ogni vincolo teologico (cfr., ad esempio, P.P. Pattloch, *Recht als Einheit*, cit., p. 124).

16. C. Schmitt, *Die vollendete Reformation*, cit., p. 64 (tr.it.cit.,

17. Si tratta di Wolfgang Musculus (1497-1563) e di Thomas Lieber (grecizzato in Erastus) (1524-1583), teologi e predicatori protestanti. Dei due la figura più significativa è quella di Erasto, da cui appunto il nome di "erastianismo", molto diffuso in ambito anglosassone, attribuito a quelle posizioni che affermano la supremazia dell'autorità civile in materia religiosa e che trovano espressione significativa in Hobbes (si veda in particolare il cap. 42 del *Leviatano*). In realtà Erasto tocca solo incidentalmente il campo dei rapporti tra stato e chiesa, in quanto il suo obiettivo è la negazione del diritto di scomunica in polemica con i calvinisti. Secondo Erasto, in uno stato che professa la vera religione, ossia in uno stato cristiano, ogni autorità coercitiva spetta al potere civile, mentre alla chiesa spetta soltanto il compito di insegnare, esortare, ammonire. Solo in uno stato non ortodosso la chiesa potrebbe istituire propri tribunali, ma, anche in questo caso, sarebbe escluso il potere di scomunica. Su Erasto, si vedano J.N. Figgis, *Erastus and Erastianism*, in "The Journal of Theological Studies", 2 (1900), pp. 66-101; A. Bonnard, *Thomas Eraste et la discipline ecclésiastique*, Lausanne 1894; R. Wesel-Roth, *Thomas Erastus*, Lahr 1954 (con bibliografia). Riferimenti a Erasto, nelle opere di Schmitt, si trovano già in *Der Leviathan*:

Siamo qui al centro della teologia politica come modello interpretativo dell'età moderna. Nel passaggio dal medioevo all'età moderna, ossia nella fondazione dello stato moderno non vi è una eliminazione della trascendenza, né una neutralizzazione di essa, né una semplice assunzione dei caratteri divini da parte dello stato con conseguente sacralizzazione della politica. Vi è piuttosto una *lotta sull'interpretazione* della trascendenza: così come in ambito privato la coscienza singola - in particolare nella riforma luterana - rivendica il diritto a interpretare la Scrittura, così a livello pubblico è lo stato a rivendicare questo diritto all'interpretazione. All'origine dell'età moderna si pone dunque come questione decisiva la questione *ermeneutica*. Di nuovo Schmitt riprende la sequenza dei suoi scritti giovanili che appariva segnata dalla successione analogica Cristo-chiesa-stato: la secolarizzazione intesa come processo di rivelazione della struttura analogica della realtà e parallelamente come dinamica storica esige una decisione del soggetto, un costituirsi della sovranità.

La trascendenza resta così a fondamento del sistema politico ma non nel senso che le regole del politico sono derivate dal teologico o dal morale come poteva essere in ambito medievale, e nemmeno nel senso che la legittimazione del politico sta nella sua conformità esteriore all'insegnamento ecclesiastico, bensì nel senso che il politico può affermarsi in quanto sovrano e può costituire la pienezza del proprio potere in quanto interprete della trascendenza. Il sistema politico è una costruzione razionale, laica, volta a risolvere una concreta situazione storica instaurando un ordine mondano, ma deve la propria laicità proprio alla sua apertura alla trascendenza, proprio nella sua lotta contro le interpretazioni della trascendenza che, restando sul piano teologico e morale - e dunque non assumendosi la responsabilità del politico - pretendono di condizionare il politico dall'alto negandone l'autonomia. Nella visione di Hobbes l'autonomia del politico si fonda invece proprio sulla sua apertura alla trascendenza.

L'espressione *Auctoritas, non veritas, facit legem* non significa

«Erasto, già nel XVI sec. cercava nell'autorità temporale protezione contro l'intransigenza teologica delle chiese e contro la pretesa di dominio degli ecclesiastici, che si servivano, come delle armi più potenti, della "disciplina" e della "scomunica" (ovvero, in termini moderni, del terrorismo morale e del boicottaggio sociale)» (C. Schmitt, *Der Leviathan*, cit., p.65 [tr.it.cit., pp. 92-93]).

allora sciogliere la legge dal suo nesso con la verità. Significa piuttosto negare la derivazione diretta della legge umana dalla verità, riconoscendo il dualismo intercorrente tra ideale e reale ed affidando questo riferimento alla verità ad una "persona" sovrana che interpreta razionalmente la verità condivisa e creduta in riferimento ad una concreta situazione storica e che si assume la responsabilità di tale interpretazione, che resta ovviamente, sul piano storico-politico, *una* interpretazione e non, come sul piano teologico, *la* interpretazione con valore dogmatico. L'*interpretazione* da un lato, la *responsabilità* dall'altro divengono i due poli che mantengono la differenza tra trascendenza e immanenza e al tempo stesso gettano un ponte tra le due sponde dell'abisso.

È chiaro che il valore di questo modello non può essere limitato alla semplice interpretazione del pensiero di Hobbes. Nel modello del cristallo di Hobbes si riflette in qualche modo il problema della teologia politica di Schmitt. Da questo punto di vista emergono allora tre osservazioni.

La prima riguarda il problema dell'apertura alla trascendenza. Nel cristallo di Hobbes Schmitt pone l'apertura alla trascendenza come un elemento costitutivo del sistema politico, senza la quale nessun ordine politico può darsi. Ciò significa che un sistema politico fondato sulla pura immanenza è impensabile e irrealizzabile, che il nesso fondamentale dell'obbligazione politica, che per Schmitt è il nesso protezione-obbedienza, non può mai essere inteso come puro rapporto di forza o scambio di potere. Questo rapporto non può esistere in modo stabile e dunque costituirsi in sistema e ordinamento senza una propria legittimazione ed è proprio la questione della legittimità del sistema politico che rimanda il sistema a qualcosa di ulteriore che lo supera, e che rappresenta la sua apertura alla trascendenza, il suo riferimento alla verità. Dal punto di vista dell'itinerario della teologia politica schmittiana, questo modello rappresenta l'affermazione della presenza di un elemento di ineliminabile trascendenza nel politico.

La seconda osservazione riguarda il problema dell'interpretazione della verità da parte dell'autorità politica. Riferendosi al modello hobbesiano, Schmitt afferma che l'unità del sistema politico esige il monopolio dell'interpretazione da parte del potere civile e dunque l'eliminazione di ogni *potestas indirecta* che consenta ai cittadini di sciogliersi dal vincolo dell'obbligazione politi-

ca appellandosi a un'istanza superiore a quella dello stato. Ora, pur condividendo in parte la critica alla dottrina della *potestas indirecta*, è facile vedere i rischi insiti nella posizione hobbesiana-schmittiana. Se infatti il problema è quello di stabilire "chi decide che cosa è vero cristianesimo?", è chiaro che non si può accettare che il soggetto di tale decisione sia lo stato, essendo la "verità" del cristianesimo legata alla rivelazione, all'interpretazione della Tradizione o delle tradizioni, alla comunità ecclesiale, alla coscienza personale. D'altra parte in nessuno dei suoi scritti Schmitt afferma il diritto dell'autorità politica ad interpretare la verità religiosa. Ciò significa che l'espressione "chi decide che cosa è vero cristianesimo?" si riferisce alla posizione di Hobbes e non può essere direttamente attribuita alla posizione di Schmitt. Ciò che Schmitt vuol dire, mi pare, è che lo stato deve decidere non quale sia la "verità" autentica, ma quali dei suoi elementi si ritiene siano civilmente rilevanti in una data situazione storica. Come risultato di questa decisione tali elementi divengono vincolanti, ma non in quanto elementi della verità, bensì in quanto elementi sanciti dall'autorità politica.

La terza osservazione riguarda il problema della scambiabilità o meno della verità *Jesus is the Christ*. Secondo Schmitt tale affermazione non appare scambiabile nel sistema di Hobbes. La verità *Gesù è il Cristo* non è solo la formula minimale su cui si può storicamente convenire nell'epoca delle guerre di religione, così da neutralizzare ogni conflitto, ma sembra rappresentare un elemento costitutivo del sistema. Schmitt non dice di più, e l'interpretazione di questo passo è resa più complessa dall'identificazione di Schmitt col modello di Hobbes: non è infatti chiaro se Schmitt intenda dire che anche per lui, e non solo per Hobbes, tale verità non è scambiabile. Si possono dunque avanzare solo delle ipotesi, ricorrendo ad altri passi schmittiani.

Nella *Politische Theologie II*, pubblicata nel 1970, Schmitt afferma che l'approdo della teologia politica è la *cristologia politica*. Sulla base di questo accenno si può forse tentare una spiegazione.

La verità che "Gesù è il Cristo" è una verità che afferma la trascendenza del divino da un lato e la mondanità del mondo dall'altro, in quanto il Messia, ossia il liberatore del mondo, è individuato nel Figlio di Dio. Non un liberatore terreno è il salva-

tore del mondo, ma il Figlio di Dio che instaura un Regno che non è di questo mondo. L'affermazione della trascendenza del Regno, comporta contemporaneamente, da un lato l'affermazione della mondanità dei regni terreni, dall'altro il rimando di questi - proprio in quanto relativi - a un'autorità più alta[18]. La frase "Gesù è il Cristo" nasconde dunque in sé la dinamica dell'Incarnazione, della distinzione tra trascendenza e mondanità, così come della loro reciproca implicazione. Altre verità potrebbero essere o solo trascendenti (ma a questo punto scarsamente significative per il sistema politico dal punto di vista della loro "forma") o solo mondane e collocate dal politico al vertice del sistema come *miti* (ma queste non garantirebbero la trascendenza necessaria). La verità "Gesù è il Cristo" appare invece rivelare questa dinamica di trascendenza-incarnazione del divino nell'umano e pone questa dinamica in una concreta *persona*, dunque in un soggetto responsabile. La non-sostituibilità della verità "Gesù è il Cristo" sembra dunque riposare sulla "forma" di questa verità, sul fatto cioè che essa è una verità capace di contenere in sé, in un'unica persona, la trascendenza e l'immanenza mantenendole al tempo stesso distinte.

Sul piano storico-politico ciò significherebbe dire che il cristianesimo, in forza di questa dinamica trascendenza-incarnazione, ha consentito la nascita in Occidente di quell'esperienza storica originale che è lo stato moderno, caratterizzato appunto dalla differenziazione dei piani della trascendenza e della mondanità, ma al tempo stesso dal mantenimento della loro reciproca polarità. Se si tiene poi presente che lo stato moderno si è affermato in un ambito di cristianità, l'affermazione di questa verità appare l'unico strumento per neutralizzare la pretesa di superiorità delle chiese sull'autorità politica: di fronte ad uno stato agnostico o anticristiano, le chiese avrebbero potuto facilmente sciogliere i cittadini, nella quasi totalità cristiani, dall'obbligo di obbedire al sovrano. Benché nei testi schmittiani non sia possibile trovare prove positive e dirette di questa interpretazione, tuttavia essa ci pare coerente con le posizioni di partenza e di approdo di Schmitt.

18. Il riferimento è, tra gli altri, ai capitoli 18 e 19 del Vangelo di Giovanni, che costituiscono uno dei luoghi classici per la tematica "politica-verità".

L'opera di Schmitt si presenta così singolarmente illuminata dal cristallo di Hobbes, non solo nel senso che esso rappresenta il modello formale di sistema politico elaborato da Schmitt, ma anche l'itinerario di sviluppo della sua riflessione. Il cristallo di Hobbes è contenuto da due direttrici che muovono dalla trascendenza all'immanenza e dall'immanenza alla trascendenza. Ebbene, se concepiamo queste due direttrici come un'unica linea segmentata che parte dalla trascendenza e vi ritorna, abbiamo una rappresentazione grafica dell'itinerario teorico di Schmitt attraverso il Novecento e, forse, anche di quello dell'intera filosofia politica dell'età moderna. La prospettiva schmittiana prende le mosse da una fondazione dello stato nella trascendenza, tipica degli scritti giovanili, e da un movimento che va verso il basso. Tale movimento di progressiva immanentizzazione culmina negli anni '30 quando Schmitt tenta di elaborare un sistema politico immanente in cui la verità trascendente dall'alto venga sostituita dalla forza di un mito che sgorga dalle viscere di un popolo. Ma questo tentativo sembra naufragare: la fondazione del politico sul puro sistema dei bisogni appare impossibile, in quanto l'esistenza umana stessa porta in sé, nelle proprie viscere, una strutturale apertura alla trascendenza. Ma è proprio questa impossibilità di fondazione immanente che spinge la ricerca più oltre e la direttrice di essa si incammina di nuovo verso l'alto, la trascendenza. Sono gli anni del dopoguerra in cui, senza smarrire il suo legame con la terra anzi approfondendolo, Schmitt riapre però al politico la dimensione del trascendente nella forma della lotta sull'interpretazione del trascendente contro ogni *potestas indirecta*[19].

2. *Il dibattito sulla teologia politica*

Ma lo sviluppo della tematica della teologia politica in questi anni, non è solo il frutto di una dinamica interna al pensiero schmittiano. Questa ripresa è anche condizionata, come si vedrà

19. Secondo Kodalle, Schmitt non è riuscito invece, proprio sul piano teoretico, a distinguere la teologia politica dalla mitologia politica o politica teologica. A causa di questa struttura aporetica del suo pensiero, il suo tentativo di elaborare una "cristologia politica", viene di nuovo assorbito entro la mitologia politica (cfr. K.M. Kodalle, *Politik als Macht*, cit., pp. 99-100).

in particolare nella *Politische Theologie II*, dal dibattito politologico e teologico su questo tema, che si svolge nel secondo dopoguerra. Poiché Schmitt fa riferimento a queste prese di posizione è opportuno ricostruirle sinteticamente.

a) *Eric Voegelin, Ernst Topitsch, Hans Albert: la teologia politica come gnosi*

Sul piano della filosofia politica le prese di posizione degne di nota sono quelle di Eric Voegelin e di Ernst Topitsch. Nel 1952 Voegelin scrive il suo saggio *The New Science of Politics*[20], in cui, benché non compaia alcun riferimento esplicito a Schmitt[21], ricorre più volte l'espressione e la problematica della teologia politica.

Secondo Voegelin la vita di ogni società politica è strettamente legata alla rappresentazione di una verità trascendente, di un ordine superiore, di un'"idea" di cui la società politica è la realizzazione storica. Ogni società si autocomprende come incarnazione di un ordine, di un'idea: la rappresentazione di quest'idea è dunque essenziale per l'esistenza della società stessa: «una società politica comincia ad esistere quando si articola e produce un rappresentante»[22]. Tale rappresentanza non va naturalmente intesa nel senso della "rappresentanza elementare" ossia della funzione giuridica di alcune persone ("deputati" o altri) che "stanno al posto di altri" nell'esercizio del potere, ma va intesa nel senso di autocomprensione e autointerpretazione della propria realtà esistenziale. Ora tale autocomprensione si sostiene nel momento in cui si richiama ad una realtà superiore, nel momento cioè in cui la rappresentanza esistenziale si apre alla rappresentanza di una realtà trascendente. Questa rappresentanza di una realtà trascendente si attua nella storia, secondo l'analisi di Voegelin, a livelli diversi a seconda dell'ambito in cui viene colta la verità, e precisamente a livello *cosmologico, antropologico, soteriologico*.

La rappresentanza cosmologica è tipica soprattutto degli anti-

20. Cfr. E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit..

21. Che d'altra parte Voegelin ben conosceva, avendo egli recensito la *Verfassungslehre* di Schmitt (cfr. E. Voegelin, *Die Verfassungslehre*, cit.). D'altra parte il saggio di Voegelin del 1952 non è citato da Schmitt.

22. E. Voegelin, *The New Science*, tr.it.cit., p. 107. Sulla problematica della rappresentazione in Voegelin, si veda G. Duso, *Rappresentazione*, cit..

chi imperi orientali (benché Voegelin ritenga che si possa individuare un modello analogo anche in alcune correnti dell'Occidente contemporaneo come ad esempio nella dialettica marxiana) e afferma una corrispondenza rigida tra l'ordine divino cosmico e l'ordine politico. Questa teologia politica cosmologica viene messa radicalmente in discussione in Occidente dall'affermazione del principio antropologico che trova in Platone la sua più alta espressione: l'ordine politico è espressione di un ordine trascendente, ma tale ordine non è da rinvenirsi a livello cosmico bensì a livello umano e precisamente nell'anima dell'uomo. L'ordine superiore, la verità trascendente è nell'anima: lo stato non è un *microkosmos*, ma un *macroanthropos*.

Infine con l'avvento del cristianesimo la verità trascendente è posta in Dio e nella salvezza, non in un ordine cosmico né antropologico, ma in un ordine escatologico. Questa prospettiva "soteriologica", come la definisce Voegelin, pone la verità in una dimensione non solo trascendente, ma altra rispetto al mondo, il suo spazio è l'*eschaton*, non la temporalità. Quest'ordine escatologico non può essere dunque rappresentato da nessun ordine politico e viceversa nessun ordine politico rappresenta la verità trascendente, l'ordine divino. Voegelin cita e riprende la tesi di Peterson: con il pensiero trinitario e con Agostino «finisce la teologia politica nel cristianesimo ortodosso. Il destino spirituale dell'uomo nel senso cristiano non può essere rappresentato sulla terra dall'organizzazione di potere di una società politica; esso può essere rappresentato solo dalla Chiesa. La sfera del potere è sottoposta a una dedivinizzazione radicale. La duplice rappresentanza dell'uomo nella società, attraverso la Chiesa e l'impero, durò per tutto il Medioevo. I problemi moderni della rappresentanza sono connessi con il processo di ridivinizzazione della società»[23].

Il cristianesimo rende dunque impossibile ogni teologia politica nel senso di una corrispondenza tra l'ordine politico e l'ordine trascendente: l'ordine trascendente è collocato nell'*eschaton*, l'ordine politico è radicalmente dedivinizzato. Tuttavia questa radicale dedivinizzazione del mondo, secondo Voegelin, è difficile da vivere da parte dell'uomo: porre la comunicazione tra Dio e l'uomo, e dunque la garanzia della salvezza, nel «tenue filo della

23. E. Voegelin, *The New Science*, tr.it.cit., p. 173.

fede»[24] e nella sola presenza di Cristo nella chiesa può essere accettabile per pochi, ma non per molti. Nel momento in cui il cristianesimo si trasforma in società e diviene cristianità, soggiace al bisogno di rappresentanza, cioè di autocomprensione del proprio ordine politico come garantito da un ordine superiore.

È a questo punto che la prospettiva escatologica del cristianesimo viene immanentizzata nella storia: la salvezza che era posta nell'*eschaton* viene ora posta nella storia e si opera così una ridivinizzazione del tempo, del mondo, della società, cioè un movimento opposto a quel processo di dedivinizzazione che il cristianesimo aveva operato. Il tempo dell'uomo è avviato verso un regno finale in cui sarà compiuta la beatitudine: è questa la terza età, l'età dello spirito che Gioacchino da Fiore profetizza e la cui idea permane nell'anabattismo, in Comte, Hegel, Marx, fino al nazismo e alla sua fede nel "*Terzo" Reich*. È questo, secondo Voegelin, una sorta di filo rosso "gnostico" che attraversa la storia dell'Occidente e che caratterizza la "modernità": la pretesa di una conoscenza assoluta del significato e del fine della storia da parte di una minoranza di "illuminati", che, sulla base di questa conoscenza, si pongono come liberatori dell'umanità intera. L'emergere di questo gnosticismo si presenta «come l'incipiente formazione di una teologia civile occidentale»[25]. Ma la pretesa di possedere la verità sulla storia è però del tutto illusoria posto che la totalità della storia non è oggetto di esperienza, e l'autoinvestitura che questa minoranza si dà, conduce al totalitarismo: coloro che pretendono di sapere l'assoluta verità sulla storia si ritengono in diritto di dominare gli altri in modo assoluto. È così che la volontà di realizzare nella storia il regno finale conduce alla morte della civiltà.

E tuttavia, nonostante questa dura condanna, Voegelin riconosce che l'emergere di questa tendenza mette in luce un bisogno reale, quello di una "teologia civile", ossia di una rappresentazione della società che fondi questa nella trascendenza e la sottragga al relativismo dissolutore.

In un articolo del 1955[26], Ernst Topitsch definisce la teologia

24. *Ivi*, p. 193.
25. *Ivi*, p. 242.
26. Cfr. E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der "politischen Theologie"*, in "Wort und Wahrheit", 10 (1955), pp. 19-30. Sulla critica di To-

politica, che egli fa coincidere con la "cosmologia politica", come ogni concezione del mondo che pone un'identità tra l'accadere cosmico e le trasformazioni sociali, tra le strutture e le leggi che governano il cielo e quelle che governano la terra. Questa concezione di un universo "sociocosmico" è per Topitsch, che in questo riprende la visione di Voegelin, tipica del pensiero mitico, ed è una sorta di concezione comune al mondo euroasiatico, con le radici nel terzo o quarto millennio a.C., e che abbraccia dalla dottrina del Tao alla metafisica stoica fino alle speculazioni di Hegel e di Marx.

Questa concezione ha due facce diverse ma speculari: da un lato è una teologia o cosmologia politica, cioè è una spiegazione delle cose celesti a partire dal modello terreno (ad esempio: gli astri o gli déi costituiscono una "famiglia"; tra cielo e terra vi è "matrimonio"; Dio oppure il sole "regna" dal trono regale, eccetera); dall'altro lato è una politica cosmologica o teologica, cioè è una organizzazione della società terrena sul modello di quella astrale o divina (ad esempio nell'antica Asia i ministeri erano quattro come le stagioni, i consiglieri del sovrano erano tre come le stelle vicine alla Stella Polare, la divisione della popolazione in professioni e caste era fatta secondo criteri astronomici, eccetera). Questa concezione proveniente dall'Asia giunge attraverso Persiani e Babilonesi a influenzare l'Occidente: già in Platone vi è traccia di ciò, ma in particolare è nella Stoà[27] che quest'idea di un governo "cosmico-politico" si afferma e si sviluppa impregnando di sé la filosofia occidentale fino all'hegelo-marxismo, che secondo Topitsch, così come per Voegelin, è intessuto di questa identificazione tra le leggi dell'universo cosmico e le leggi della società politica.

Topitsch è consapevole della difficltà di tracciare un confine netto tra l'ambito metafisico-morale e quello politico, tuttavia ritiene di poter individuare con una certa precisione il campo della teologia o cosmologia politica: «Si tratta di quei casi, in cui viene affermata l'unità dell'universo con un determinato impero o,

pitsch si vedano le osservazioni di Schmitt in C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit., pp. 38-42.

27. Come abbiamo già visto è proprio nell'ambito della Stoà che - secondo quanto riferisce Max Pohlenz - sembra nascere il termine "teologia politica" distinta rispettivamente dalla teologia mitica e dalla teologia fisica.

quanto meno, l'identità della struttura del mondo e della corrispondente struttura di dominio. La "gerarchia" e la "legge" del "regno" cosmico abbraccia e "legittima" l'ordinamento del potere e del diritto dell'impero terreno»[28]. In questa analisi la cosmologia politica, ossia l'affermazione dell'identità strutturale di cielo e terra, di universo cosmico e stato, è una forma di legittimazione del potere politico.

Teologia e cosmologia politica vengono demolite, secondo Topitsch, dalla teologia e dalla scienza: sul piano della teologia è soprattutto l'opera di Peterson, che Topitsch giudica "magistrale", a mostrare l'incompatibilità della teologia politica con la teologia cristiana; sul piano della scienza è stato dimostrato - come abbiamo visto - la genesi della cosmologia politica: prima l'universo viene interpretato con categorie umane e dunque rappresentato come una società, poi la città celeste detta le leggi a quella terrena. Ma, nonostante queste critiche, la cosmologia politica sopravvive anche nella società contemporanea e sopravvive grazie a quella corrente gnostica che, sotto molteplici travestimenti, si nasconde nella cultura occidentale, quella corrente che pretende di possedere la certezza assoluta della verità e della salvezza. Proprio a questa "certezza" della verità e della salvezza, è dovuto il permanere di questa corrente gnostica: mentre la scienza e la teologia negano la derivazione delle norme sociali da leggi cosmiche e affidano dunque la costruzione del mondo alle semplici capacità umane, le visioni sociocosmiche danno una giustificazione soprannaturale delle strutture sociali e offrono una garanzia di successo alla politica corrispondente, costituendo così fortissimi fattori di motivazione e legittimazione[29].

Pur nella diversità delle posizioni, è interessante notare come sia Voegelin che Topitsch concordino nel ritenere indiscutibile la tesi di Peterson e nell'attribuire il riemergere della teologia politica in Occidente a un sotterraneo filone di pensiero gnostico. In entrambe le analisi la teologia politica indica la sacralizzazione di un ordine mondano costituito o da costituirsi.

Sulla stessa linea di Topitsch si colloca l'analisi che Hans Albert fa della teologia politica con esplicito riferimento a Schmitt[30].

28. E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft*, cit., p. 28.
29. Cfr. *ivi*, pp. 29-30.
30. Cfr. H. Albert, *Traktat über kritischen Vernunft*, Tübingen 1968, 4a ed.

Riprendendo le analisi di Topitsch, Albert riconduce la teologia politica ad una visione del mondo che concepisce l'intero universo come un insieme strutturato di senso in cui, a partire dalle strutture della vita umana, è possibile inferire analogicamente le strutture della vita divina. La teologia o cosmologia politica si rivela così come una cosmologia sociomorfica che serve alla legittimazione delle strutture politiche e sociali attraverso il ricorso all'autorità divina: «La teologia politica era dunque parte integrante di una metafisica cosmica, che pretendeva di fornire un'interpretazione dell'intera realtà, cercando di darle un senso e di farla fungere, mediante l'ancoramento a questo senso, da legittimazione di ordinamenti e criteri politici [...] La politica era, in certa misura, mescolata al rituale religioso, e otteneva così carattere sacramentale»[31]. Poiché la vita politica poggia in questo modo sulle leggi e sulla volontà divina, un carattere fondamentale è rivestito in questo quadro dalle pratiche *ermeneutiche*: l'astrologia, l'interpretazione dei sogni e così via nascono come pratiche pubbliche connesse al problema della legittimazione delle decisioni politiche.

Sia pure in modo polemico Albert coglie in modo netto questo nesso strutturale tra teologia politica ed ermeneutica tanto da estenderlo non solo alle pratiche antiche, ma anche alle correnti successive: «Così funzionava l'ermeneutica nell'ambito di una cosmologia politico-teologica, dando inizio alla sua prestazione ancillare nei confronti della teologia politica, dalla quale non si è completamente emancipata neppure nelle sue versioni successive, che si basano soprattutto sull'intepretazione di testi. Rivelazione, interpretazione del senso e giustificazione sono le tre componenti che qualificano lo stile di pensiero della teologia politica e la prassi politica ad essa connessa»[32].

Il modello teologico-politico, che per Albert è tipico non solo degli antichi imperi orientali, ma anche del medioevo cristiano e del pensiero cattolico dell'età moderna, esigendo in certa misura una interpretazione delle leggi e della volontà politica, porta con sé anche il sorgere di un gruppo gerarchicamente organizzato che

riveduta 1980, pp. 158 ss.; tr.it. *Per un razionalismo critico*, Bologna 1969, pp. 195 ss.

31. *Ivi*, p. 159 (tr.it.cit., p. 196).

32. *Ivi*, pp. 159-160 (tr.it.cit., p. 197).

si pone come mediatore tra il cielo e la terra e custodisce il monopolio dell'interpretazione della rivelazione. È questo monopolio dell'interpretazione che fa attribuire a questa gerarchia la finzione di una *rappresentazione* della divinità stessa: gli interpreti sono autorevoli in quanto rappresentanti della stessa fonte della rivelazione, in quanto suoi "vicini". È questa *teoria della funzione vicaria* che conferisce all'autorità il carattere dell'infallibilità all'interno dell'esercizio delle sue funzioni, così da costituire un elemento di stabilità e immodificabilità dell'intera struttura sociale.

Secondo Albert questo schema teologico-politico, tipico delle società preindustriali fondate su processi di legittimazione non razionale, si ritrova, benché capovolto, anche nelle forme contemporanee di pensiero "apocalittico-escatologico". In queste correnti si ritrova il tentativo di collocare l'accadere storico entro un universo integrato di senso, ma mentre il modello della teologia politica tradizionale era un modello statico che legittimava l'ordinamento esistente sulla base di un ordinamento cosmico perennemente immobile, qui invece ci troviamo di fronte ad una variante dinamica della teologia politica. La legittimazione dell'ordine politico, o dell'azione politica, sta qui nella sua corrispondenza con un muoversi della storia visto come governato da leggi ferree e necessarie. Nel pensiero apocalittico-escatologico tali leggi conducono la storia verso un'inevitabile crisi e catastrofe che sarà il preludio di una nuova società. Anche qui ritroviamo il sorgere di un gruppo di interpreti della verità che detengono il monopolio della stessa e che, sulla base del loro possesso della verità, dividono il campo della storia in schiere di amici e di nemici.

Come si vede, la posizione di Albert nei confronti della teologia politica è radicalmente critica in quanto Albert condanna come non-razionale ogni tipo di processo di legittimazione che si rifaccia a immagini del mondo non scientifiche. E tuttavia, nonostante la sua prospettiva polemica, egli coglie con grande chiarezza alcuni nodi centrali del problema della teologia politica: e in particolare il suo nesso con l'ermeneutica e la necessità della mediazione e dunque della rappresentazione.

b) Il dibattito teologico

In campo teologico il tema della teologia politica torna al centro del dibattito nella seconda metà degli anni Sessanta. A riportare l'attenzione su questo tema sono soprattutto gli interventi in campo canonistico di Hans Barion e in campo teologico di Johann Baptist Metz e di Jürgen Moltmann.

Hans Barion

La riflessione di Barion prende esplicitamente le mosse dalla teologia politica schmittiana e in particolare dai problemi posti dal suo saggio sul cattolicesimo romano[33]. Barion vuole affrontare da un punto di vista canonistico i problemi posti da Schmitt a livello storico, e, precisamente, il problema della "forma politica" della chiesa cattolica, un problema che si può formulare con i seguenti interrogativi: si può derivare dalla rivelazione cristiana uno specifico programma politico o concrete disposizioni in materia politica aventi valore vincolante per i credenti? la chiesa può essere considerata una potenza politica? vi è un'affinità specifica tra la chiesa e un particolare sistema politico?

Secondo Barion la chiesa non è una grandezza politica e in quanto tale essa non è tenuta ad alcuna decisione politica, ossia a schierarsi per l'una o per l'altra parte politica, così come era emerso nella parte finale di *Römischer Katholizismus*. La sua essenza di *complexio oppositorum* la rende capace di convivere con i più disparati sistemi politici. Da questo punto di vista, se l'essenza del politico è il decidersi per una parte, la chiesa non è tenuta a nessuna decisione tipicamente politica che distingue l'amico dal nemico, ed è perciò indifferente rispetto alla concreta "forma politica" dell'ordinamento in cui essa opera: la democrazia o l'assolutismo monarchico possono essere entrambi legittimi per la chiesa ed essa non può vincolare i propri fedeli a nessuna disposizione concreta. L'unica situazione politicamente rilevante per la chiesa è la sicurezza della propria libertà di annunciare e di vivere la propria fede, sicurezza che, nel mondo segnato dal pec-

33. Cfr. H. Barion, *Kirche oder Partei?*, cit., e Id., *"Weltgeschichtliche Machtform?"*, cit..

cato, può essere minacciata. Per questo, e dunque solo *ratione peccati*, la chiesa può pronunciarsi contro i regimi totalitari o autoritari che ledono le fondamentali libertà, quali la libertà della chiesa stessa e può, conseguentemente, sostenere ordinamenti politici in cui tale libertà sia costituzionalmente garantita. Di conseguenza - conclude Barion - «non c'è alcun ambito legittimo di rapporti tra chiesa e politica al di fuori della *ratio peccati;* dove la chiesa rappresenta una idea politica positiva, che teologicamente è solo una tra le molte possibili a partire dai dieci comandamenti, essa oltrepassa il suo mandato divino»[34].

In questa prospettiva Barion sviluppa il confronto con il saggio *Römischer Katholizismus* nel senso di una radicale negazione di ogni legittimazione teologica della soggettività politica della chiesa. Benché la riflessione di Barion sulla teologia politica si muova in una direzione che Schmitt non aveva percorso, il risultato della sua analisi non appare in contrasto con l'impostazione globale del pensiero schmittiano: se infatti in *Römischer Katholizismus* Schmitt parla di *Weltgeschichtliche Machtform* della chiesa, l'accento è posto sulla potenza *formale* del cattolicesimo più che sul ruolo della chiesa come grandezza politica in quanto tale. Fin dagli scritti giovanili, in particolare in *Der Wert des Staates*, Schmitt aveva criticato la dottrina della *potestas indirecta* che affermava un ruolo politico, sia pure indiretto, della chiesa in quanto tale. Né di certo si può sostenere che Schmitt abbia mai auspicato un ruolo politico diretto della chiesa.

Ciò che è interessante rilevare da questa riflessione di Barion è che, in questo caso, la teologia politica schmittiana viene interpretata in modo radicalmente diverso: non più come sacralizzazione dell'ordine politico, ma come decisa distinzione della sfera religiosa da quella politica. Per quanto riguarda poi il problema della teologia politica in generale, Barion afferma che solo «uno studio della dottrina trinitaria in quanto problema politico sarebbe il posto giusto per concludere il confronto canonistico e teologico con i lavori di Carl Schmitt sulla teologia politica e per dimostrare che la depoliticizzazione della chiesa, ineccepibile da un punto di vista teologico, è l'unica depoliticizzazione che non comporta più alcuna decisione politica»[35]. Questo problema, come

34. H. Barion, *"Weltgeschichtliche"*, cit., p. 54.
35. *Ibidem*.

vedremo, sarà ripreso dalla *Politische Theologie II* che Schmitt, significativamente, dedica a Barion.

Johann Baptist Metz

Il termine "teologia politica" fu usato da Johann Baptist Metz per la prima volta nel 1965[36] e, successivamente, in modo più organico nella sua opera *Zur Theologie der Welt* del 1968[37]. Con questo termine Metz non vuole indicare una riflessione sulla po-litica a partire dal dato rivelato, ossia una "teologia della politica" nel senso di una delle teologie "regionali", ma piuttosto un nuovo modo di essere della teologia stessa nel mondo contemporaneo. Secondo Metz l'Illuminismo e successivamente il marxismo hanno messo definitivamente in crisi la teologia metafisica tradizionale, ossia quella teologia che poggiava su un ordine gerarchico dell'essere colto dalla ragione e fondato sul dato rivelato, una teologia che concepiva il cristianesimo come garante di questo ordine e dell'ordine sociale ad esso collegato. Di fronte alla frattura tra religione e società operata dall'Illuminismo e alla crisi della teologia tradizionale, la teologia contemporanea (trascendentale, personalista, esistenzialista) ha sottolineato il tema della libertà, mettendo in luce come l'annuncio del cristianesimo non fosse in contraddizione con la libertà dell'uomo ma ne fosse invece la rivelazione e la realizzazione più piena. Il limite di questa teologia contemporanea è l'aver concepito questa libertà in termini puramente interiori, collocando il rapporto tra Dio e l'uomo nella sfera privata e finendo di fatto per essere funzionale al mo-dello borghese di riduzione della religione al privato. È di fronte a questa situazione che Metz propone una "teologia politica", individuandone un duplice compito.

Il primo compito è di tipo negativo, e cioè è quello di reagire alla privatizzazione della teologia e alla riduzione del cristianesimo a fatto puramente interiore. Questa funzione della teologia politica come *correttivo critico* si fonda, secondo Metz, su due dati. Il primo dato è biblico e si riferisce alla dimensione pubblica

36. J.B. Metz, *Verantwortung der Hoffnung*, in *Christliche Humanität und marxistischer Humanismus*, München 1965, pp. 92-107, specialmente pp. 101 e 104 s.

37. J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; tr. it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, in particolare nei saggi *Chiesa e mondo nell'orizzonte escatologico* e *Chiesa e mondo alla luce della teologia politica* (*ivi*, pp. 77-92 e 105-123).

dell'annuncio di Gesù: la salvezza cui la fede cristiana si riferisce non è una salvezza privata, né il Vangelo è una biografia personale. L'annuncio di Gesù è sempre in relazione al mondo e contiene un messaggio di liberazione dei rapporti sociali. Gesù stesso nella sua predicazione si scontra con il potere pubblico e questo scontro rappresenta il momento culminante della sua vicenda. Il secondo dato è invece di tipo storico. Se la teologia è una riflessione razionale sul dato rivelato, ebbene, secondo Metz, occorre prendere atto che dopo l'Illuminismo la ragione è una ragione critica, pubblica e pratica. La ragione nel suo affermarsi afferma anche la sfera pubblica, ossia esige delle condizioni politiche e sociali in cui sia garantito il libero uso pubblico della ragione. La ragione ha dunque una dimensione costitutivamente pubblica e pratica. La ragione deve essere esercitata, deve farsi prassi e la prassi deve essere sottoposta a critica razionale. Ogni verità deve essere "fatta" e così anche la verità delle promesse escatologiche. Con ciò Metz non esclude ovviamente la dimensione interiore e personale della fede, ma ci tiene ad affermare che questa non esaurisce il messaggio cristiano.

Da questa fondamentale premessa deriva il compito positivo della teologia politica. Tale compito a sua volta si esprime a due livelli. A un primo livello la teologia politica si pone come tentativo di una *ermeneutica teologica nel contesto sociale contemporaneo*, ossia come tentativo di nuova auto-comprensione della fede nella società secolarizzata. In questa luce la teologia politica invita ad uscire da una visione della fede come consolazione individuale e privata, e ne mette in luce la carica di liberazione storica. In particolare essa aiuta a comprendere le trasformazioni della società, in particolare l'emancipazione delle strutture politiche dalla religione, sotto una luce positiva: la politica liberata dalle visioni "sacrali" si è trasformata in progetto secolare, sempre relativo, sempre perfezionabile e criticabile, di ricerca di una libertà nella storia. Da questo punto di vista la teologia politica mette in luce la dimensione escatologica del cristianesimo, ossia la sua ulteriorità rispetto ad ogni ordine sociale esistente, e dunque la relatività di ogni assetto mondano[38].

38. Di fronte alle critiche di coloro che accusavano la teologia politica di aver assolutizzato la dimensione del "futuro" facendone l'orizzonte della nuova

A un secondo livello la teologia politica esercita una *funzione critica nella chiesa.* Secondo Metz la chiesa e la teologia, dal momento che operano nella realtà storica, finiscono per essere anche delle "grandezze politiche", e questo indipendentemente dalla loro volontà. La teologia politica è lo strumento attraverso cui la chiesa e la teologia si rendono consapevoli del ruolo storico da esse esercitato e della natura delle proprie istituzioni e, attraverso questa coscienza, cercano di liberarsi da ogni incrostazione e tentazione di dominio per uniformarsi alla storia della libertà. Si tratta dunque di uno sforzo costante di autopurificazione della chiesa e della teologia e, al tempo stesso, di uno stimolo a che la chiesa e la teologia si pronuncino, sia pure in modo relativo e provvisorio, sulle questioni sociali.

Nella sua proposta di una nuova teologia politica Metz si inserisce nel generale clima teologico della fine degli anni Sessanta in cui da più parti si richiedeva un maggiore coinvolgimento dei cristiani e della chiesa nella realtà politiche a favore dei movimenti di contestazione della società in Europa e dei movimenti di liberazione negli altri paesi del mondo. Così come si avanzano richieste, dopo il Concilio Vaticano II, di "democratizzazione" della chiesa. Si parla di politicizzazione della chiesa e di "teologia della rivoluzione"[39].

La cosa interessante da notare è che, nell'utilizzare l'espressione "teologia politica", Metz non sembra essere consapevole, almeno in un primo tempo, dell'eredità storica di questo termine e in particolare delle opere di Carl Schmitt che per primo aveva utilizzato in Germania nel '900 questa espressione. Invece nel dibattito seguito alla presa di posizione di Metz, il nome di Carl Schmitt e le sue posizioni tornano al centro del dibattito. E nel

trascendenza, Metz recupererà in un secondo momento la categoria della "memoria": il ruolo del cristianesimo nella storia non è solo quello di esercitare una perenne "riserva escatologica" nei confronti del presente ma anche di custodire la "memoria sovversiva" del sacrificio di Cristo. L'influenza del pensiero di Ernst Bloch e di Walter Benjamin su questa posizione è, come si vede, rilevante.

39. Cfr. *Die sogenannte Politisierung der Kirche*, Hamburg 1968; E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, cit.. Per la ricostruzione del contesto storico così come per una panoramica delle posizioni teologiche: S. Wiedenhofer, *Teologia politica in Germania (1965-1975)*, in "Studia Patavina", 22 (1975), pp. 563-591; Id., *Politische Theologie*, cit.; C. Ruini, *La nuova "teologia politica" tedesca*, in "Il Mulino", 29 (1980), pp. 894-926.

dibattito sulla nuova teologia politica queste vengono utilizzate in modi molto diversi, espressione a sua volta dei modi in cui la teologia politica di Schmitt era stata interpretata.

Una prima posizione è quella rappresentata in particolare da Hans Maier, che, in un suo scritto critico nei confronti della teologia politica[40], sottolinea la mancata consapevolezza di Metz dei precedenti storici del concetto di "teologia politica". Maier nota come, dopo anni di sforzi teorici e pratici volti a liberare la chiesa da ogni collisione con il mondo politico (e ciò soprattutto in Germania dopo l'esperienza nazista), si torni a chiedere una "politicizzazione" della chiesa e vede in questa richiesta il sorgere di un nuovo integralismo, ossia di una nuova legittimazione teologica di scelte politiche concrete. Non c'è dubbio che la salvezza cristiana non possa essere ridotta al privato e che Cristo stesso abbia esercitato una critica nei confronti del potere politico, ma ciò che appare problematico è il teorizzare la chiesa come "critica istituzionalizzata", ossia il collocare la chiesa e la teologia esclusivamente dalla parte dell'opposizione e dell'opposizione rivoluzionaria. In realtà, ricorda Maier, la chiesa nella storia ha esercitato la propria riserva escatologica in modo pluralistico in parte opponendosi al potere politico, in modo esplicito o implicito, in parte isolandosi da esso, in parte ancora sostenendolo così com'era o cercando di modificarlo. Pretendere di ridurre l'atteggiamento della chiesa e della teologia a sostegno di un'unica posizione politica significa ripetere, sia pure capovolto, il vecchio modello della teologia politica: «non più la vecchia *ecclesia triumphans*, ma la sua moderna continuazione: la *chiesa critica trionfante*»[41]. Ciò che va difeso per Maier non è la politicità della chiesa ma l'azione politica dei laici, autonoma e non integralistica. E Maier conclude citando Peterson[42] e la sua liquidazione della "teologia politica" di

40. Cfr. H. Maier, *«Politische Theologie?» Einwände eines Laien*, in "Stimmen der Zeit" 94 (1969), pp. 73-91, ripubblicato in *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, tr.it.cit., pp. 28-60.

41. H. Maier, *"Politische Theologie?"*, tr.it.cit., p. 49.

42. Maier cita un brano tratto da *Der Monotheismus als politisches Problem*: «Soltanto sul terreno del ebraismo o del paganesimo può esistere qualcosa come una 'teologia politica'. Ma l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là dell'ebraismo e del cristianesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana. Così come la pace, che il cristiano cerca, non viene garantita da nessun imperatore, ma è soltanto un dono

Schmitt e commenta: «Ancora adesso non c'è nulla da aggiungere a queste frasi - nemmeno l'accenno alla loro permanente attualità. Anche la nuova teologia politica infatti è solo una variante 'dialettica' e secolarizzata dell'antica. Di fronte ad essa è compito legittimo del cattolico credente richiamare alla legittima autonomia, all'impossibilità di mescolare lo spirituale e il mondano, la chiesa e la società»[43].

Maier non prende in esame la teologia politica di Schmitt, si limita a ricordare il suo scritto del 1922 e l'analogia dei concetti teologici e politici, e ritiene che alle spalle della sua posizione vi sia «un sottofondo ideologico», e cioè un «positivistico "cattolicesimo dell'ordine"»[44]. Ma dalla critica finale a Metz si desume che Maier interpreta la teologia politica (la vecchia come la nuova) come un tentativo di legittimare teologicamente un ordine o una posizione politica, e quindi come una sorta di integralismo che non conosce la corretta distinzione di spirituale e temporale. Contro questa posizione vengono citati Peterson e Agostino che negano alla radice ogni possibile identificazione del Regno di Dio con una determinata situazione storica: «Da ciò appare chiaro che la politicità nell'eone cristiano non ha un qualsiasi rango teologico, che essa non può senz'altro, come nell'antichità, determinare e dominare il significato esistenziale dell'uomo, ma che piuttosto essa è inserita nel processo di secolarizzazione del mondo e che quindi, in quanto non assoluta e pre-ultima, acquista per il cristiano carattere puramente strumentale»[45].

di colui, il quale "è più alto di ogni ragione"» (E. Peterson, *Der Monotheismus*, tr.it.cit., p. 72). È importante notare che lo stesso Metz aveva citato l'opera di Peterson dichiarandosi d'accordo nell'affermare che il cristianesimo non può identificarsi compiutamente con nessuna situazione storica: «Certo queste promesse [le promesse escatologiche] non possono essere mai identificate con alcun stato sociale in qualunque maniera noi vogliamo descrivere e determinare quest'ultimo. La storia del cristianesimo conosce abbastanza siffatte identificazioni e politicizzazioni dirette della promessa cristiana.» (J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, tr. it. cit., p. 113)

43. H. Maier, *«Politische Theologie?»*, tr.it.cit., p. 60.

44. *Ivi*, p. 30.

45. *Ivi*, p. 34. In questo passaggio Maier sembra contrapporre la teologia politica alla presa d'atto del processo di secolarizzazione, ricollegandosi evidentemente alla teologia politica tradizionale degli autori controrivoluzionari. In realtà sia in Schmitt che in Metz la teologia politica nasce proprio sulla base della consapevolezza e dell'accettazione del processo di secolarizzazione (per quanto riguarda la posizione di Metz vedi J.B.Metz, *'Politische Theologie' in*

Accanto alla posizione di Maier, vi sono anche altri autori che muovono a Metz e alla nuova teologia politica in generale, un'analoga accusa ossia quella di essere una sorta di integralismo di sinistra che pretende di legittimare teologicamente una determinata opzione politica. Anche questi autori, in particolare Ernst-Wolfgang Böckenförde[46] e Robert Spaemann[47], vedono nella posizione di Metz una riedizione capovolta della teologia politica tradizionale ossia di quella della restaurazione, ma, diversamente da Maier, implicitamente distinguono la posizione di Schmitt da quella di Metz, e utilizzano anzi argomentazioni schmittiane per contestare la posizione della "nuova teologia politica"[48]. La differenza tra la posizione di Metz e quella di Schmitt può essere così espressa: mentre Metz richiede una politicizzazione della chiesa e una sua presa di posizione nei confronti delle questioni sociali, nella teologia politica di Schmitt vi è esattamente il rifiuto di una visione della chiesa che vincoli questa a un determinato ordine politico (si pensi alle pagine di *Römischer Katholizismus*) o che la spinga a prendere dall'esterno una posizione sulle questioni politiche (sarebbe questa una riedizione della dottrina della *potestas indirecta* che Schmitt ha combattuto costantemente). Questa differenza non impedisce chiaramente che tra le due posi-

der Diskussion, in *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, tr.it.cit., pp. 231-276, sp. p. 237 in nota). Secondo Frithardt Scholz la visione di Maier del mondo politico come strumento neutro per l'azione dell'uomo è tipica del mondo moderno borghese e non corrisponde certamente alla visione di Peterson per il quale il mondo è piuttosto lo spazio dell'ostilità nei confronti di Dio (cfr. F. Scholz, *Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus*, cit., pp. 170-201. La critica a Maier è a p. 184).

46. E.W. Böckenförde, *Politisches Mandat der Kirche?*, in "Stimmen der Zeit", 94 (1969), pp. 361-373.

47. R. Spaemann, *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie*, in "Wort und Wahrheit", 24(1969), pp. 483-495.

48. Né Böckenförde né Spaemann assumono apertamente le posizioni di Schmitt, tuttavia lo citano e il senso delle loro argomentazioni riprende in modo palese le riflessioni schmittiane, anche se la finalità è diversa: Böckenförde vuole salvare l'autonomia dei laici nell'azione politica, mentre Spaemann è più preoccupato di affermare la trascendenza e l'irriducibilità di Dio rispetto ad ogni progetto storico. Nell'articolo di Spaemann i riferimenti espliciti a Schmitt si limitano a una citazione dell'analogia tra i concetti teologici e i concetti politici, ma tutta l'argomentazione ha continui rimandi alle teorie schmittiane: la teoria dell'amico-nemico, la critica alla *potestas indirecta*, il motto «*Silete theologi in munere alieno!*».

zioni vi siano anche punti di contatto quali, ad esempio, la sottolineatura che la salvezza cristiana non è una salvezza individualistica e l'affermazione dell'inevitabile politicità della chiesa e della religione[49].

Di fronte alle critiche di coloro che lo accusavano di riesumare "vecchi fantasmi" e di proporre una teologia politica che rappresentava solo il rovescio della medaglia della vecchia teologia politica, Metz - pur riconoscendo l'ambiguità del termine "teologia politica", ma affermando di non rinvenirne uno più adatto[50] - cerca di chiarire la diversità della sua posizione rispetto a quella

49. Böckenförde riconosce alla teologia politica di Metz e alla teologia della rivoluzione (che accomuna in modo eccessivamente forzato) di aver sottolineato l'inevitabile politicità della chiesa e della teologia: anche la chiesa che non prende posizione sulle questioni sociali svolge con questo un preciso ruolo politico. Ma questa non è affatto una scoperta originale: «L'attuale sinistra politica e la teologia ad essa legata hanno "scoperto" qualcosa che Carl Schmitt ha individuato ed esplicitato già 40 anni fa, il fatto che il politico non ha propriamente un oggetto definito, ma piuttosto designa un determinato grado di intensità di una associazione o di una dissociazione, che può trarre il proprio "materiale" da *ogni* ambito, a seconda della situazione e dei rapporti sociali dati» (E.W. Böckenförde, *Politisches Mandat der Kirche*, cit., p. 372). Sul parallelo tra le due teologie politiche si veda anche M. Baumotte, *Theologie als politische Theorie. Systematische Strukturen politischer Theologie im 20. Jahrhundert*, in M. Baumotte - H.W. Schütte - F. Wagner - H. Renz, *Kritik der politischen Theologie*, München 1973, pp. 7-15. Resta comunque fondamentale la differenza di ambito tra le due riflessioni: la teologia politica di Metz si colloca in ambito teologico, quella di Schmitt invece in ambito giuridico. Su questo si veda la rigida distinzione tra le due posizioni tracciata da H. Lübbe, *Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 45-55, spec. pp. 48-49.

50. Metz ritiene che il termine alternativo di "teologia critica della società" sia egualmente ambiguo, soprattutto in riferimento alla teologia politica classica. Anche questa - si pensi agli autori controrivoluzionari o a Schmitt stesso - affidava alla chiesa e alla religione un ruolo critico nei confronti della società del suo tempo, solo che si trattava di una critica regressiva. Così scrive Metz riferendosi esplicitamente a Schmitt, di cui cita non solo la *Politische Theologie* ma anche *Römischer Katholizismus*: «Nonostante il rapporto evidente di questa teologia con la tradizione classica della teologia politica (concetto dell'autorità e della sovranità, apprezzamento della monarchia, sottolineatura dell'arcano, decisionismo...) C. Schmitt la formula come rapporto critico nei confronti del presente della società, e quindi in questo senso la vede come 'critico-sociale'. Egli determina ancora la chiesa come istituzione e criterio di questa critica, protesta contro il ritiro della religione nella sfera privata, contro l'identificazione crescente di politica e di tecnica, pianificazione e potere»(J.B. Metz, *"Politische Theologie" in der Diskussion*, in *Diskussion zur "politischen Theologie"*, hrsg. von H.Peukert, München 1969; tr. it. *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia 1972, p. 246 nota 29).

di Schmitt.

Due sono gli elementi di diversità a suo parere. Il primo deriva - scrive Metz - «dalla *trasformazione* che proprio *la categoria della politica stessa* ha sperimentato in seguito all'illuminismo e che, a mio avviso, permette una forma nuova e critica dell'unione tra "teologia" e "politica" [...] Mi riferisco qui in primo luogo alla *distinzione tra stato e società* diventata operante grazie all'illuminismo politico»[51]. La teologia politica tradizionale si prestava a rischi di tipo totalitario, perché considerava solo lo stato come soggetto politico e finiva in questo modo per essere legittimazione sacrale del potere autoritario. Invece la distinzione tra stato e società, introdotta dall'illuminismo, impedisce che la politica sia del tutto assorbita dallo stato e, assegnando alla società un ruolo politico altrettanto fondamentale, evita possibili degenerazioni totalitarie. L'interlocutore politico del cristianesimo non è più solo lo stato come fattore istituzionale statico, ma anche la società in continuo movimento e sforzo di emancipazione.

Il secondo elemento di novità è anch'esso di origine illuministica: «Nell'epoca dell'illuminismo l'ordinamento politico si manifesta e opera come ordinamento della libertà»[52]. Ciò significa che la politica a cui la teologia si rapporta non è la politica intesa come "governo della cosa pubblica", ma è quella intesa come "storia sociale della libertà". La politica è la ricerca di realizzare storicamente la libertà e in questo senso la coscienza teologica non può esservi estranea, essendo il cristianesimo stesso un messaggio di liberazione.

È possibile dunque secondo Metz, parlare di "teologia politica" assumendo questa secolarizzazione della politica stessa, questo suo essersi trasformata da strumento di dominio dall'alto in strumento di liberazione dal basso, non più sacrale ma umano. Di fronte a questo processo storico, la teologia è teologia politica in quanto è affermazione perenne della signoria di Dio di fronte a ogni potere politico che pretende di porsi come "assoluto". Ma la teologia politica non ha solo un significato "critico-negativo" di relativizzazione delle forme politiche esistenti, essa possiede anche un contenuto positivo:

51. J.B. Metz, *"Politische Theologie" in der Diskussion*, tr.it.cit, p. 234.
52. *Ivi*, p. 236.

«Il discorso teologico sulla signoria di Dio (come discorso sulla sua divinità) non è quindi "politico" solo in un senso critico del potere, ma lo è anche nello stesso tempo in un senso emancipativo: essa rimanda le forme del dominio politico, esistenti tra gli uomini, alla storia umana della libertà. Nella misura in cui la libertà, come fondamento dei rapporti politici del potere, costituisce il concetto opposto al potere politico assoluto, il discorso teologico sulla signoria di Dio (come discorso sulla sua divinità) è guidato dalla presa di partito per questa libertà.»[53]

Da questa prospettiva risulta chiaro come nella teologia politica di Metz assuma un valore fondamentale il processo storico-culturale dell'Illuminismo, non tanto nei suoi effetti sui rapporti tra religione e cultura, quanto piuttosto nelle trasformazioni interne alla stessa cultura umana e alla realtà sociale. La teologia politica di Metz nasconde un'implicita presa di partito per la libertà, illuministicamente intesa, e una fiducia nel progresso della storia e questo - al di là di altri aspetti discutibili sul piano più propriamente teologico[54] - è l'aspetto problematico della sua teologia politica, l'affidare ad un'evoluzione interna alla politica stessa la garanzia di un rapporto di non strumentalità tra religione e politica. Sono i mutamenti interni alla politica stessa che consentono alla teologia di riallacciare un dialogo con la politica senza timore di venirne strumentalizzata; è perchè la politica stessa è divenuta (o almeno è stata concepita come) istanza di liberazione, che la teologia può instaurare un rapporto "liberante" con essa.

Jürgen Moltmann

Sul fronte protestante, a favore di una "nuova teologia politica" si dichiara in questi stessi anni Jürgen Moltmann[55]. Come

53. *Ivi*, pp. 238-239.

54. Per questi aspetti si vedano in particolare le osservazioni di K. Lehmann, *Die politische Theologie. Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie"*, in E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur politischen Theologie*, tr.it.cit., pp. 95-136.

55. Si veda in particolare J. Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion*, in J.B. Metz - J. Moltmann - W. Ölmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Grünewald 1970; tr.it. *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, pp. 9-61, e, successivamente, Id., *Politische Theologie - Politische Ethik*, München-Mainz 1984, pp. 34-78 e 152-165. Accenni a Schmitt si trovano anche in altri rappresentanti della "nuova teologia politica" in campo protestante: cfr. T. Rendtorff (ed.), *Protestantismus und Revolution*, München 1969, pp. 7-25, in partico-

nell'analisi di Metz, anche nel pensiero di Moltmann troviamo lo stesso riconoscimento di un'ineliminabile dimensione storica e politica del cristianesimo e della chiesa stessa: la nuova teologia politica non è una teologia della politica, è una politicizzazione totale della teologia[56], essa vuole piuttosto indicare «il campo, l'ambiente, lo spazio, la scena» entro cui la teologia si trova oggi ad operare e consentire a questa di operarvi in modo consapevole.

Il problema dei rapporti tra teologia e politica non si risolve affermando semplicemente che esse appartengono a campi distinti e separati: difendere la purezza della fede non può significare ridurre la fede al silenzio sulle palesi ingiustizie compiute nei confronti dell'uomo, come è avvenuto nel caso della Chiesa Confessante tedesca che, pur avendo combattuto per la libertà del proprio annuncio rispetto ad ogni strumentalizzazione politica, non ha detto una parola di fronte alle discriminazione nei confronti degli ebrei. La critica di Peterson alla vecchia teologia politica, intesa come religione politica, è dunque solo il punto di partenza per un nuovo ripensamento dei rapporti tra teologia e politica e non già il punto di arrivo come alcuni pensano. Lo stesso Peterson, infatti, in un saggio successivo sui martiri ha indicato come il problema della teologia politica non fosse risolto dalla semplice separazione degli ambiti, ma trovasse nella teologia della croce il suo momento centrale. Questo è per Moltmann l'elemento decisivo della sua intera teologia della croce, che sarà sviluppata in un saggio specifico[57].

La morte di Cristo che sta al centro del messaggio evangelico non è una morte qualsiasi ma è il risultato di un conflitto teologico-politico. Cristo viene processato e condannato a morte in quanto la sua predicazione, benché non politica, rappresentava un attacco diretto allo stato religioso, ossia alla religione civile del

lare pp. 16 ss.; D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart 1971; tr.it. *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Brescia 1973, in particolare p. 78.

56. Così scrive Moltmann: «Con questo, non si vuole - come fa C. Schmitt - elevare il fattore politico a fattore totale della teologia, tanto meno si vuol porre la teologia o la chiesa sotto i condizionamenti o le necessità della politica di uno stato.» (J. Moltmann, *Theologische Kritik*, tr.it.cit., p. 17).

57. Cfr. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; tr.it. *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973.

tempo. E viene condannato con la pena più infamante riservata ai malfattori, la croce: «la crocifissione è l'unico momento chiaramente politico della storia di Gesù»[58], «la realtà più disprezzata dallo stato si trasforma nella più elevata»[59]. Per questo il cristianesimo non afferma solo la separazione tra divino e umano, ma contiene in sé una precisa carica politica. I contenuti di questa carica possono essere riassunti nei seguenti punti:

- critica di ogni religione civile, intesa come sacralizzazione del potere politico, in quanto l'annuncio cristiano restituisce alla sua dimensione puramente mondana il potere politico stesso;
- critica di ogni assolutizzazione della politica sulla base della riserva escatologica, ossia della promessa di un regno che trascende ogni ordinamento terreno: gli ordinamenti terreni sono dunque storicamente relativi e perciò criticabili e trasformabili;
- critica di ogni idolatria, ossia di ogni costruzione di immagini e rappresentazioni sacre non solo in campo religioso, ma anche politico. Per Moltmann la liberazione dal culto delle immagini ha una precisa conseguenza sul piano politico e cioè comporta una radicale democratizzazione del potere politico. L'idolatria politica è il conferimento ad altri, ai "rappresentanti", del potere politico inalienabile di ogni uomo, ed ha come conseguenza il sorgere di poteri superiori e l'apatia e l'alienazione delle masse;
- scelta dei poveri: la croce come culmine della vicenda terrena di Cristo ha un significato teologico-politico ben preciso: il Figlio dell'uomo è stato condannato a morire nella povertà assoluta, testimoniando come il regno di Dio fosse davvero annunciato agli ultimi. Solo gli ultimi possono salvare i primi e non viceversa. Ciò non significa che la nuova teologia politica sia una legittimazione teologica della protesta degli oppressi, così come la vecchia religione civile era una legittimazione teologica del potere degli oppressori: il vangelo resta un messaggio universale, così come universale è il regno che esso annuncia. Ciò che Moltmann vuol dire è che il "punto di vista" da cui è possibile cogliere l'autenticità di questo annuncio, è il punto di vista dei poveri e non quello dei ricchi.

Da queste brevi note è possibile vedere come in Moltmann,

58. J. Moltmann, *Theologische Kritik*, tr.it.cit., p. 41.
59. *Ivi*, p. 43.

così come in Metz, vi sia in qualche modo un "primato teologico" della democrazia, considerata come il modello di organizzazione politica più vicina al messaggio evangelico. Rispetto poi alla teologia politica di Schmitt, questa sembra essere identificata con la "religione civile", ossia con le tradizionali forme di legittimazione teologica del potere politico.

3. *La "teologia politica II"*

Di fronte alla ripresa del dibattito sulla teologia politica Schmitt avverte la necessità di intervenire per chiarire la sua posizione e per rispondere alle critiche che, soprattutto in ambiente teologico, gli vengono mosse. La critica alla teologia politica di Schmitt d'altra parte non appartiene solo agli anni Sessanta affonda le sue radici, come abbiamo visto, nel saggio di Peterson del '35 ed è proprio a questo saggio che Schmitt, a distanza di più di trent'anni, vuole rispondere. Nell'ultima nota del saggio sul monoteismo politico Peterson, come abbiamo visto, affermava che con l'emergere della dottrina trinitaria all'interno del cristianesimo ogni teologia politica viene "liquidata".

La "teologia politica II" si propone quindi di rispondere proprio a questa sfida, la liquidazione di ogni teologia politica, una liquidazione che Schmitt definisce «leggenda»[60]. Il fatto che Schmitt si preoccupi di rispondere a distanza di così tanti anni alla tesi di Peterson, non è solo legato al fatto che negli anni Sessanta riemerge il dibattito sulla teologia politica e che spesso tale dibattito si richiama alla tesi di Peterson come ad una tesi indiscutibile, ma ciò è dovuto anche all'importanza che questo tema ha nuovamente assunto nella riflessione di Schmitt.

a) La tesi di Peterson

L'oggetto dell'analisi di Peterson è il monoteismo e il suo risvolto sul piano politico, ossia la possibilità di creare un collegamento tra il principio dell'unico Dio e il principio politico monarchico. Come abbiamo già visto, nel saggio *Monotheismus als*

60. Il sottotitolo della *Politische Theologie II* è infatti *Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*.

politisches Problem, Peterson cerca di dimostrare l'impossibiltà di una teologia politica nell'ambito del cristianesimo. Peterson intende la teologia politica come legittimazione religiosa del potere politico individuandone l'espressione più tipica nella relazione "un Dio-un re". La tesi di Peterson è che il monoteismo politico, se può darsi in ambito pagano ed ebraico, non può invece affermarsi legittimamente in ambito cristiano, in quanto contrasta con due elementi fondamentali della dottrina cristiana: la concezione trinitaria e la dimensione escatologica del regno di Dio.

Nel momento in cui questi due elementi giungono a chiarezza dogmatica e vengono riconosciuti come elementi fondamentali della dottrina cristiana, la teologia politica non trova in essa più alcuno spazio: con la definizione del dogma trinitario nei concili del IV secolo e con la dottrina escatologica di Agostino all'inizio del V, la teologia politica appare liquidata. Questa scansione cronologica è per Peterson particolarmente importante. Il suo saggio infatti si incentra totalmente sull'analisi delle posizioni di Eusebio di Cesarea, vescovo amico di Costantino, considerato il rappresentante della teologia politica in ambito cristiano. Le posizioni di Eusebio vengono totalmente demolite dimostrando come la sua dottrina trinitaria fosse dubbia se non ereticale, in quanto vicina all'arianesimo, e come la sua visione della storia e della pace terrena venisse radicalmente contestata da Agostino[61].

Così Schmitt riassume le tesi di Peterson:

1. la dottrina della monarchia divina naufraga sul dogma trinitario e l'interpretazione della *pax augusta* naufraga sull'escatologia cristiana;
2. non solo è esaurito il monoteismo come problema politico, né è solo liberata la fede cristiana dalla schiavitù dell'Impero romano, è per principio compiuta la rottura con ogni teologia politica che strumentalizza il messaggio cristiano per giustificare una situazione politica;
3. solo sul terreno dell'ebraismo o del paganesimo si dà una teologia politica.

61. Sulla teologia politica di Eusebio, così come sull'interpretazione che Peterson dà della sua posizione, si veda R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich 1966.

b) Le critiche di Schmitt

Nel suo saggio *Politische Theologie II* Schmitt critica punto per punto le tesi di Peterson con un puntiglio che a 35 anni di distanza, può apparire sovradimensionato. In realtà, proprio questo eccesso di argomentazione dimostra come per Schmitt la legittimazione della teologia politica fosse fondamentale.

La prima obiezione che Schmitt muove a Peterson è di carattere metodologico. Secondo Schmitt Peterson si è limitato ad esaminare un singolo caso storico, quello di Eusebio, ritenendolo esemplare e traendo poi da questo delle conclusioni di carattere universale[62]. Abbiamo già visto come, per Schmitt, questo modo di procedere sia scorretto sul piano storico, in quanto ogni posizione teorica rappresenta una risposta concreta ad una sfida presente e non può quindi essere intesa a prescindere dalla situazione: una verità storica è vera una volta sola, e come dal successo di una soluzione non si può trarre un giudizio di universale validità della stessa, così dal suo fallimento non si può argomentare la sua liquidazione assoluta. L'indagine sulla teologia politica non può limitarsi quindi ad un singolo esempio o periodo storico, ma deve abbracciare l'intero corso della storia del cristianesimo e delle religioni. Peterson non fa cenno né all'età antica della *theologia civilis* così come descritta da Varrone, né all'età medievale dove la teologia politica è operante nella tensione tra autorità religiosa e potere politico, né all'età moderna dove la teologia politica è ancor viva sia pure in forme diverse.

La seconda obiezione è relativa alla comprensione del termine "teologia politica". Nell'analisi di Peterson questa è identificata con la legittimazione religiosa del potere politico e in particolare col problema del monoteismo politico ossia dell'identità *ein Gott-ein König*: «Sul piano politico la delimitazione appare chiara: solo la monarchia, nel senso del potere e del governo di un unico uomo, è oggetto di discussione e materia di argomentazione»[63]. Questa identificazione rigida della teologia politica con il problema della monarchia divina è fuorviante. Per Schmitt non si tratta tanto della costituzione teologica del potere di un unico sovrano,

62. Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., pp.47-48.
63. *Ivi*, p. 57.

quanto piuttosto della costituzione dell'unità politica in sé, quell'unità che può esprimersi attraverso il potere del re così come attraverso quello del popolo (*ein Gott-ein Volk*): «Qui diventa riconoscibile il fatto che il concetto centrale, sistematicamente corretto, per il problema teologico politico che Peterson si pone, deve essere riferito non alla monarchia ma all'*unità politica* e alla sua presenza o rappresentazione»[64].

In questa identificazione Peterson è condizionato, secondo Schmitt, dal fatto che il monoteismo politico deriva dal concetto di monarchia divina elaborato da Filone d'Alessandria, il quale, essendo ebreo, avrebbe accentuato il tema dell'*unicità*. In secondo luogo, ciò dipende dal fatto che lo stesso termine di monarchia è fatto derivare, da Origene e dai teologi alessandrini, non da μία ἀρχή ma da μονάς che sottolinea non semplicemente l'unità, ma l'unícità, la solitudine. In questo modo Peterson si preclude la possibilità di comprendere sotto la teologia politica le prospettive democratiche o rivoluzionarie e radicalizzando il problema della monarchia perde di vista quello decisivo dell'unità politica.

La terza obiezione di Schmitt nei confronti della tesi di Peterson riguarda il caso di Eusebio di Cesarea. L'analisi di Peterson è per Schmitt volta a demolire personalmente e moralmente Eusebio, senza preoccuparsi né di analizzare compiutamente la sua posizione teorica, né di storicizzarla. Dal punto di vista teorico, Peterson si mostra preoccupato di mostrare l'influenza dell'arianesimo su Eusebio di Cesarea in modo da farlo apparire un eretico rispetto alla corretta dottrina trinitaria; dal punto di vista storico lo accusa di aver introdotto Costantino e l'impero romano nella dottrina escatologica, contrapponendo al giudizio di Eusebio quello di Agostino: mentre Eusebio vedeva nella *pax romana* il realizzarsi di un progetto salvifico, Agostino contrappone la pace di Cristo a quella effimera e oppressiva dell'impero romano. Ma nel formulare questo parallelo - osserva Schmitt - Peterson non si accorge che tra Eusebio e Agostino corrono cent'anni decisivi; in questo modo la posizione di Eusebio è del tutto destoricizzata. Inoltre nelle lodi che Eusebio tesse di Costantino non vi è nulla di teologico-dogmatico, ma solo una interpretazione storica del ruolo dell'imperatore e dell'impero come *katechon* [65].

64. *Ivi*, p. 58.
65. Cfr. *ivi*, p. 81.

L'ultima obiezione di Schmitt si incentra sulla posizione teologica di Peterson. Questa gli pare caratterizzata da una volontà di separare rigidamente e nettamente la teologia da tutto ciò che è mondano e in particolare dalla politica. Peterson cerca di operare questa separazione sul piano dogmatico, così che ciò che è ortodosso è puramente teologico, mentre ciò che è mescolato al mondano è eretico. In questa prospettiva la teologia politica non può che apparirgli come un «abuso dell'annuncio cristiano per giustificare una situazione politica»[66]. Questa rigida separazione di teologico e politico in Peterson si può certo capire collocandola nell'ambito della crisi della teologia protestante dopo la prima guerra mondiale. La ricerca di una purezza del teologico è tipica di un'epoca in cui le distinzioni sono cadute: quando la chiesa perde il monopolio del religioso e lo stato quello del politico le due realtà si mescolano in modo confuso ed ognuno invade gli spazi altrui. La rivendicazione di una separazione netta degli ambiti deriva da questa perdita di identità[67]. Ma soprattutto la separazione tra teologico e politico aveva un chiaro significato nell'ambito dell'opposizione al nazismo. Liquidare la teologia politica nel 1935 significava negare alla radice ogni possibile legittimazione teologica del potere di Hitler - come invece sembravano fare i *Deutsche Christen* - e in ciò la dissertazione di Peterson ebbe una notevole forza d'urto e trovò riconoscimenti non solo tra i credenti, ma anche tra i liberali e gli anticlericali[68].

Se la prospettiva di Peterson è dunque storicamente comprensibile, non è però secondo Schmitt teoricamente sostenibile. È lo stesso dogma trinitario con al centro il mistero dell'Incarnazione e la divino-umanità di Cristo a rendere impossibile una separazione netta tra teologia e politica. L'Incarnazione e la doppia natura di Cristo si trasmettono necessariamente alla chiesa e ai cristiani che

66. *Ivi*, p. 73.

67. Schmitt cita a questo proposito la dissertazione di R. Hepp, *Politische Theologie und Theologische Politik. Studien zur Säkularisierung der Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik*, Dissertation an der Phil. Fak. der Uni Erlangen-Nürnberg, 1967.

68. Che a Peterson stesse a cuore un chiaro obiettivo politico e cioè l'opposizione al nazismo, è testimoniato dal saggio del 1947 *Existentialismus und protestantische Theologie* in cui cita Heidegger come esempio di una teologia secolarizzata che ha trasposto la decisione per Dio nella decisione per il *Führer* (cfr. *ivi*, pp. 86-87).

portano con sé, nella propria struttura costitutiva, questa unità di distinti. Nel momento in cui l'Eterno entra nel tempo, assume una forma, riempie uno spazio, entra in una dinamica che è mondana, pur conservando la propria alterità e non esaurendosi nella forma storica: «La chiesa di Cristo certo non è *di* questo mondo e della sua storia, ma essa è *in* questo mondo. Ciò significa: essa prende e dà spazio, e spazio significa qui: impermeabilità, visibilità e pubblicità (*Öffentlichkeit*)»[69].

Nella dottrina trinitaria vi è poi un ulteriore elemento che per Schmitt sembra fondare questa relazione tra il teologico e il politico, ed è la *stasiologia.* Peterson cita la dottrina di Gregorio Nazianzeno secondo cui «l'Uno - *to Hen* - è sempre in rivolta - *stasiatson* - contro se stesso - *pros heauton*»[70]. All'interno stesso dell'unità divina vi sarebbe dunque un rapporto dialettico, una tensione che può trasformarsi quasi in opposizione. La parola *stasis* da un lato significa quiete contrapposta a movimento, dall'altro, sul piano politico, può significare anche sollevazione, guerra civile, rivolta, tumulto.

Il tema di una opposizione interna alla divinità non è, d'altra parte, certo nuovo: è questo infatti un tema tipicamente gnostico. Le dottrine gnostiche pongono il Dio dell'amore estraneo al mondo, contro il Dio della giustizia creatore del mondo cattivo.

69. *Ivi*, p. 50.

70. *Ivi*, p. 116. La citazione si riferisce a Gregorio Nazianzeno, *Oratio 29 (3)*, PG 36, 75-76; tr.it. in Id., *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Roma 1986, pp.99ss.: «Tre sono le più antiche dottrine riguardo a Dio: quella che insegna che non c'è nessun principio supremo, quella che insegna che ce ne sono molti e quella che insegna che ce n'è solamente uno. Le prime due hanno costituito l'oggetto dei divertimenti dei figli dei Greci, e, quanto a me, possono continuare a costituirlo! Ché quello che non ha principio, non ha ordine, mentre quello che ha molti princípi è esposto alla discordia, e in tal modo viene ad essere senza principio e senza ordine. Entrambe le condizioni conducono alla medesima fine, vale a dire al disordine, e il disordine conduce alla dissoluzione: il disordine infatti, è un prodromo della dissoluzione. Quello che noi, invece, onoriamo è il potere di un unico essere, la monarchia - ma la monarchia non è quella che è limitata ad una sola persona (ché anche l'unità, spesse volte, trovandosi in discordia con se stessa, diviene una molteplicità), bensì quella che è costituita dal fatto che un uguale onore è tributato alla sua natura ed essa possiede l'accordo del pensare e l'identità del movimento e il confluire all'unità di quegli esseri che sono da essa derivati, mentre questo è impossibile quando abbiamo a che fare con una natura generata» (*ivi*, pp. 100-101). Come si vede dalla lettura integrale di questo passo, la discordia interna all'unità non si riferisce però alla "monarchia divina", ma a quella "limitata ad una sola persona".

Poiché il Dio liberatore non può venire identificato con il Dio creatore responsabile del male, questi devono essere radicalmente distinti. Questo dualismo gnostico che contrappone la creazione alla liberazione, si ritrova secondo Schmitt, in forme secolarizzate nelle teorie rivoluzionarie: al Dio creatore del mondo esistente, protettore dello *status quo*, viene contrapposto il Dio liberatore, il portatore di un mondo rinnovato[71].

Fin dal suo sorgere il cristianesimo si trova a che fare con queste interpretazioni gnostiche della divinità e tutta la faticosa elaborazione della dottrina trinitaria è, in fondo, uno sforzo per superare il dualismo gnostico, mantenendo da un lato l'unità di Dio e, dall'altro, la polarità presente in Lui: «La dottrina della Trinità condensa l'identità del Dio Creatore e del Dio Liberatore nell'unità di Padre e Figlio, che pur non essendo assolutamente identici, sono tuttavia "uno". Tramite questa unità un dualismo di due nature, Dio-uomo, diviene unità nella seconda persona»[72].

Questa conciliazione di unità e distinzione avviene così nella figura del Cristo, e nel mistero dell'Incarnazione. Il tema dell'Incarnazione, dell'unità delle due nature distinte, tipico dei primi scritti giovanili, torna qui ad essere al centro della prospettiva schmittiana: la teologia politica trova il suo compimento nella cristologia politica[73]. Ma l'unità dei distinti, che Cristo rappresenta, non è affatto un'unità pacifica, ma è un'unità carica di tensione, una tensione che raggiunge il suo vertice nella crocifissione: il Dio incarnato muore abbandonato da Dio stesso. Nella crocifissione sembra avverarsi il detto *nemo contra deum nisi deus ipse* spesso citato da Goethe[74], e la storia della divinità sem-

71. Su questo si veda R. Guardini, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, Mainz 1979; tr. it. in *Natura-cultura-cristianesimo. Saggi filosofici*, Brescia 1983, col titolo *Il Salvatore nel mito, nella rivelazione e nella politica*, pp. 250-295.

72. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit., p. 120.

73. Per una breve rassegna storica - precedente a questo scritto di Schmitt - sul problema della cristologia politica, da un punto di vista teologico, si veda H. Schmidt, *Osservazioni e domande sul problema della "cristologia politica"*, in "Concilium", 4 (1968), pp. 1089-1101.

74. Secondo Schmitt questo detto è ricavato dal frammento *Caterina da Siena* di J.M. Lenz: «Mio padre mi guardava minaccioso,/ come l'amante Iddio, Dio afflitto,/ Ma aveva steso entrambe le mani -/ *Dio contro Dio*/ (estrae dal seno un piccolo crocifisso/ e lo bacia)./ Salva, salvami/ Gesù mio, che io seguo,/ salvami dal suo braccio!../ Salva, salvami da mio padre/ e dal suo amore, dalla

bra condividere la storia dell'uomo e la sua logica di opposizione. È proprio questa opposizione drammatica che Dio stesso sembra sperimentare che rende complesso il mistero trinitario: da questo punto di vista la dinamica trinitaria anziché rendere impossibile ogni teologia politica sembra invece aprirne nuove dimensioni[75]. È questo il senso della critica schmittiana alla tesi di Peterson.

Ma vi è un altro elemento, oltre a quello trinitario, per cui Schmitt critica la tesi di Peterson ed è la sua intrinseca contraddittorietà. Infatti se da un lato Peterson afferma la separazione tra teologia e politica, dall'altro però, annunciando la "liquidazione" di ogni teologia politica, finisce per reintrodurre un "intreccio" tra teologia e politica. Se infatti la riflessione teologica - e qui sembrerebbe la pura riflessione dogmatica - può liquidare un problema politico quale quello della teologia politica, ciò significa che vi è tra teologia e politica quanto meno una «congruenza concettuale»[76]. Se il teologico e il politico sono due ambiti rigidamente separati, allora una questione politica può essere liquidata solo sul terreno politico[77]. Quando il teologo vuole liquidare una questione politica, o deve abbandonare la sfera teologica e porsi sul piano politico, o, se vuole restare sul piano teologico, la sua posizione porta con sé inevitabilmente una pretesa di superiorità del teologico sul politico, un tentativo di influenzare dall'esterno il politico. Ma anche questa pretesa è politica, anzi massimamente politica, in quanto apre il conflitto di competenze riproponendo di fatto la teoria della *potestas indirecta*.

E qui Schmitt giunge al nodo della difesa della teologia politi-

sua tirannia.» (tr. in J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, tr.it.cit., p.181 in nota). Per un'interpretazione del detto di Goethe, si veda H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979, pp. 567 ss. (con riferimento a Schmitt, in particolare pp. 578ss. e 599 ss.).

75. Già Bonald aveva tentato una trasposizione del concetto della Trinità sul piano politico: si veda l'esposizione e la critica in H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1959, 3a ed. 1973, pp. 161-162.

76. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit., p. 97.

77. È chiaro che con questo Schmitt intende ribadire che la sua teologia politica si pone sul piano politico e non sul piano teologico. Una teologia politica fondata sul piano teologico - ad esempio quella di Metz - potrebbe essere discussa ed eventualmente liquidata sul piano della teologia dogmatica. Anche se però, di nuovo, qui si pone il problema se possa esistere una teologia pura o se, proprio l'emergere della teologia politica sul terreno teologico, non testimoni che una teologia "pura" non possa esistere.

ca nei confronti dell'obiezione di Peterson: se ammettiamo che il teologico e il politico siano due regni separati e che quindi la teologia politica non abbia senso, *chi decide in concreto* che cosa è "teologico" e che cosa è "politico"? Il problema dell'interpretazione-decisione resta ineludibile e si manifesta come il vero problema teologico-politico: «Per l'uomo che agisce nell'autonomia creaturale, chi decide *in concreto* la questione relativa a che cosa è spirituale e che cosa mondano, e come ci si comporta con le *res mixtae* che fissano nell'*interim* tra la venuta e il ritorno del Signore l'intera esistenza terrena di questo essere duplice, ideale-mondano, spirituale-temporale, che è l'*uomo*?»[78]

Anche l'affermazione della separazione tra spirituale e temporale non può eludere la questione relativa a *chi* decide e *chi* interpreta ciò che è proprio di ogni ambito. Il problema relativo a *chi* decide si rivela così come il problema centrale della teologia politica con particolare riferimento al suo sviluppo storico, ossia al passaggio dal medioevo all'età moderna. Come abbiamo visto, la teologia politica schmittiana prende le mosse proprio dalla descrizione, diacronica ma anche sistematica, dell'emergere dell'autorità dello stato accanto a quella della chiesa: questo emergere non rappresenta, come abbiamo visto più volte, un semplice passaggio di competenza, ma anche una vera e propria evoluzione dei rapporti tra religione e politica. L'emergere della sovranità dello stato in campo politico segna infatti non solo l'assunzione di competenze o di attributi della chiesa da parte di un'istanza mondana, ma anche la neutralizzazione delle lotte di religione e la fine della criminalizzazione del nemico. Per questo l'emergere dello stato rappresenta per Schmitt un vero e proprio progresso civile, in quanto allo stato del *Jus Publicum Europaeum* «è riuscito il progresso razionale dell'umanità più grande fino a quest'oggi nel campo della dottrina del diritto internazionale della guerra. E cioè la distinzione tra il nemico e il criminale e con essa l'unico possibile fondamento per una dottrina della neutralità di uno stato nelle guerre di altri stati. *Questo* appartiene per *me* e per la mia teologia politica alla svolta epocale dell'età moderna. Sulla soglia epocale di questa svolta risuona il *Silete, theologi!* di Alberico Gentile»[79].

78. *Ivi*, p. 107.
79. *Ivi*, pp. 110-111.

c) Teologia politica e pensiero scientifico

La liquidazione della teologia politica da parte delle argomentazioni di Peterson è dunque per Schmitt una leggenda. Non è certo da parte teologica che può venire una eliminazione della teologia politica. Questa semmai - e ben più pericolosamente - può venire dal pensiero scientifico moderno o per meglio dire dal pensiero scientistico che vuol eliminare ogni tradizione così come ogni interpretazione. L'uomo moderno per il pensiero scientifico non è l'uomo soggetto, capace di impossessarsi della propria origine teologica attraverso l'interpretazione, ma è l'uomo privo di passato che incessantemente cerca se stesso attraverso un sapere oggettivo non interpretativo. È da questo tipo di pensiero che viene oggi il tentativo di confutare e di eliminare la teologia politica. Così, secondo Schmitt, potrebbe articolarsi questo sforzo di confutazione da parte del pensiero scientifico:

1. La teologia non esiste come scienza e dunque i suoi concetti non possono venire secolarizzati in concetti di dottrine scientifiche. Ogni passato teologico è ridotto a *tabula rasa* e, di conseguenza, la conoscenza è un processo/progresso incessante, del tutto mondano, mosso dalla pura curiosità.
2. L'uomo che è prodotto da questo processo non è un nuovo Adamo, un nuovo archetipo umano, ma solo e unicamente il prodotto funzionale del processo scientifico di un determinato momento.
3. Il processo/progresso non produce solo se stesso e l'uomo nuovo, ma anche le condizioni di possibilità della creazione delle proprie innovazioni. Si tratta di una creazione *del* nulla come condizione di possibilità della creazione di una nuova mondanità.
4. Il valore più alto in questo processo è la libertà umana considerata come libertà della conoscenza rispetto al valore (*Wertfreiheit*). Condizione di questa è la valorizzazione dei suoi prodotti (*Verwertung*). Ciò che dà senso alla libertà di valorizzazione della produzione è la libertà di valutazione (*Bewertung*) nel libero consumo.
5. L'uomo "nuovo" non è un nuovo Dio.
6. L'uomo "nuovo" non ha alcun nemico, perché il "vecchio" si elimina da sé in quanto non-valore.
7. L'uomo, ormai del tutto solo, ha come nemico solo l'uomo

stesso (*Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit/Eripuit caelum deo, nova spatia struit/Homo homini res mutanda/Nemo contra hominem nisi homo ipse* [80]).

A quale di queste libertà - si domanda Schmitt - è immanente la più forte aggressività: alla libertà della scienza avalutativa, alla libertà di produzione tecnico-industriale o alla libertà di valutazione del libero consumo umano? «Se questa domanda dovesse essere scientificamente inaccettabile, in quanto nel frattempo anche il concetto di aggressività è divenuto avalutativo, allora la situazione sarebbe chiara: *stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*»[81].

Da queste ultime pagine della *Politische Theologie II* emerge chiaramente come il problema centrale, nascosto dietro la teologia politica schmittiana, sia il problema della *legittimità* dell'ordinamento politico. Legittimità non solo nel senso giuridico e sociologico del termine, che pure è presente, ma anche nel senso più propriamente filosofico, ossia nel senso di giustificazione ultima di un sistema e dunque del suo rapporto con la verità. Se questo è il nocciolo ultimo della teologia politica, è facile capire come non possa essere certo la teologia a liquidarlo: la riflessione teologica può confutare le strumentalizzazioni che possono venir fatte del dato teologico a fini politici, ma non può cancellare il problema della fondazione dell'ordine politico. Anzi essa, con la propria critica, lo ripropone continuamente. La vera minaccia nei confronti della teologia politica viene dunque da un'altra parte, e precisamente da quel tipo di pensiero che vuole eliminare dallo statuto del pensiero stesso ogni riferimento al fondamento, alla radice, al suo provenire. È questo, per Schmitt, il pensiero che fa della conoscenza scientifica avalutativa il modello di conoscenza assoluta e che vede nella realtà data nessun problema, nessun rimando ad altro, nessun "essere dato" che richiama un'origine, ma solo un'assoluta e radicale immanenza che in sé ha ogni propria ragione.

È interessante notare come Schmitt, nel criticare quest'impostazione, metta in connessione la sua teologia politica con il tema dell'interpretazione, della ricerca dell'origine e della radice. Il

80. *Ivi*, p. 126.
81. *Ibidem*.

problema della legittimità si trova dunque connesso a un interrogarsi sul dato, a un approccio ermeneutico che vede la realtà come segno di altro, come rimando ad una dimensione trascendente. Di fronte a questa ermeneutica del reale - che interroga il dato e ne ricerca la ragione e che col proprio interrogarsi trascina con sé e continuamente pone il problema della legittimità, non solo di ciò che è fatto, ma anche di ciò che si fa (giacché non necessariamente all'indietro si pone il movimento della giustificazione) - si erge la volontà di fare *tabula rasa* di ogni rimando e di esaltare il nulla di riferimento come vera situazione di autenticità e libertà. Ma l'abbattimento di ogni rimando esterno, ossia di ogni criterio trascendente, non elimina ogni criterio in sé, poiché sempre un nuovo dio si afferma. E, nell'assenza di riferimento autentico, "vero" è proprio ciò che è privo di riferimento ad altro ossia ciò che è nuovo, ciò che non ha legami col passato, che non si legittima di fronte a qualcun altro, ma si legittima da sé in quanto nuovo. L'ideologia del progresso diviene la nuova fonte di legittimazione[82].

Su questo terreno costituito dalle tematiche della legittimità e della novità con sullo sfondo il tema della secolarizzazione, si colloca il confronto con Hans Blumenberg, a cui è dedicata la postilla della *Politische Theologie II* [83]. Nel suo testo del 1966 sulla legittimità dell'epoca moderna[84], Blumenberg critica la categoria della "secolarizzazione" con cui si interpreta il passaggio

82. Si veda su questa anche C. Schmitt, *Die legale Weltrevolution*, cit., pp. 325 ss. Non è un caso che l'ultimo articolo scritto da Schmitt ritorni sul problema del rapporto legalità-legittimità. Sul problema dell'aggressività del progresso si veda anche Id., *Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts*, in "Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", 28.6.1970, p. 8.

83. Sul confronto tra Schmitt e Blumenberg si vedano: W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 57-76; R. Faber, *Von der "Erledigung jeder Politischen Theologie" zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs*, *ivi*, pp. 85-99; J.M. Beneyto, *Politische Theologie*, cit., pp. 125-132.

84. Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Franfurt 1966, e, precedentemente, Id., *"Säkularisation". Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität*, in H. Kuhn - F. Wiedemann, *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964, pp. 240 ss. Sulla concezione della secolarizzazione di Blumenberg, si veda U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie (Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte)*, Freiburg 1980, pp. 66 ss.

dal medioevo all'età moderna. Con tale categoria si usa designare il passaggio di determinati contenuti o ambiti dalla sfera religiosa a quella profana. In realtà, secondo Blumenberg, alle spalle dell'uso di questa categoria vi sono alcuni presupposti assai discutibili: in primo luogo, vi è una visione sostanzialistica secondo la quale la realtà è caratterizzata da sostanze permanenti che possono passare da un ambito all'altro, e in secondo luogo, nell'intendere la secolarizzazione come passaggio dal sacro al profano, si ammette implicitamente che la titolarità originaria dei contenuti e delle realtà secolarizzate appartenesse al teologico. In questo modo si mette inevitabilmente sotto accusa il mondo moderno rendendolo colpevole di una espropriazione di beni e costringendolo così a giustificarsi, a cercare una propria legittimità[85].

Al contrario, per Blumenberg, nella storia della cultura va cercata una continuità non di sostanze, ma di funzioni: nelle fasi di trapasso, all'interno di un determinato sistema di significati di un'epoca, si verificano delle perdite di funzioni da parte di elementi del sistema incapaci di rispondere alla nuova situazione. Questi spazi vuoti, che si liberano, chiedono di essere riempiti da nuovi significati. In questa prospettiva il trapasso dal medioevo all'età moderna non può essere interpretato come trasposizione di concetti o significati da una sfera all'altra, ma come occupazione di spazi lasciati liberi dalla perdita di funzioni: «Ciò che di fatto è avvenuto nel processo interpretato come secolarizzazione, non è la trasposizione di autentici contenuti teologici nella loro autoestraneazione secolare, ma è l'occupazione di posizioni, divenute vacanti, da parte di risposte che, relativamente alle domande loro corrispondenti, non si lasciavano eliminare»[86].

La legittimità dell'epoca moderna non sta dunque in un suo riferimento all'epoca passata, in qualcosa insomma che sta al di là di sé, ma in se stessa, nella sua capacità di occupare gli spazi lasciati aperti. Se l'epoca moderna è caratterizzata dalla pretesa di autodeterminazione dell'uomo - una pretesa che si esprime so-

85. «La tesi della secolarizzazione non è altro che l'insistenza, storicamente formulata, contro l'autocoscienza di un'epoca che, già per il fatto di essersi definita "età nuova" (*Neuzeit*), si era necessariamente messa dalla parte del torto di fronte alla pretesa di definitività del contesto storico da cui essa si distaccava» (H. Blumenberg, *Die Legitimität*, cit., p. 50).
86. *Ivi*, p. 42.

prattutto nell'affermazione dell'autonomia della sua conoscenza -, tale autodeterminazione si giustifica da sé, così come la sua conoscenza si legittima solo a partire da sé, ossia dalla propria curiosità intellettuale.

In questa posizione di Blumenberg, Schmitt vede la radicale negazione di ogni teologia politica in quanto tale posizione rimuove ogni interrogativo sulla legittimità. In realtà, secondo Schmitt, ciò di cui parla Blumenberg non è la legittimità dell'epoca moderna, ma la sua legalità, dal momento che la legittimità di per sé si riallaccia alla storia, alla tradizione, a qualcosa che precede è dunque supera la realtà in questione. Ma proprio questo riferimento è quello che Blumenberg vuole eliminare a favore di una giustificazione immanente e dunque in favore di una legalità che si autogiustifichi[87].

Con questo siamo di nuovo al problema dell'autofondatività di un sistema puramente formale che era stato al centro degli interessi schmittiani negli ultimi anni della repubblica di Weimar. Già allora Schmitt aveva mostrato come la questione della legittimità fosse una questione ineliminabile: il tentativo di eliminarla conduce alla costruzione di un sistema autocontraddittorio. Ora Schmitt riprende questo filo di riflessioni e lo sviluppa: il tentativo di eliminare il problema della legittimità non solo è destinato al fallimento, ma non fa che reintrodurre di fatto un altro criterio di legittimazione. Il criterio che Blumenberg implicitamente introduce è quello della *novità* rispetto alla tradizione, a ciò che è vecchio, superato. Negando ogni validità alla legittimità ossia al radicamento in altro da sé, ciò che è valido è ciò che non ha legami col passato, ciò che si spiega da sé e in sé: il nuovo, il puramente immanente. Con questo non si è eliminato il conflitto, ma se ne è introdotto un altro più crudele: quello tra vecchio e nuovo.

4. *La "teologicità" del politico*

Questi ultimi scritti relativi al problema della teologia politica e in particolare la *Politische Theologie II* concludono il lungo e

87. Si veda la replica di Blumenberg a Schmitt in H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974, pp. 103-118 in particolare pp. 111 ss.

articolato itinerario del pensiero schmittiano lasciando emergere tutta la vasta complessità di questa tematica. La teologia politica, che nel suo nascere era fortemente legata a una dinamica storica, ossia alla secolarizzazione dei concetti teologici nei concetti giuridici, sembra qui indicare in modo privilegiato una relazione sistematica tra il teologico e il politico rinvenuta a partire dal piano giuridico: «Tutto ciò che io ho detto sul tema della teologia politica, sono affermazioni di un giurista su una struttura di parentela sistematica dei concetti teologici e giuridici che si impone a livello giuridico sia da un punto di vista teorico che pratico»[88].

La riflessione schmittiana sulla teologia politica è una riflessione giuridica ed è proprio su questo piano che viene riscontrata l'analogia tra teologico e politico. Se il politico è analogo al teologico, ciò significa che anche nel politico vi è un riferimento ineliminabile a un'ulteriorità, ad una trascendenza. Questo è l'approdo definitivo della teologia politica schmittiana: l'affermazione di una costitutiva apertura alla trascendenza del politico, di un nocciolo teologico che impedisce di risolvere il politico nella pura immanenza, di un riferimento alla verità che non può essere tolto e che deve essere interpretato.

Questa affermazione schmittiana è interessante sotto due aspetti. Innanzitutto perché essa nasce dal terreno giuridico, e non da quello teologico: non muove cioè da un contenuto di fede, da una rivelazione, e nemmeno da una metafisica o da una teologia, ma è il frutto di un'analisi storica e di un'osservazione sistematica della dinamica esistenziale del politico. In secondo luogo è interessante perché giunge, come abbiamo osservato, al termine dell'itinerario schmittiano dopo aver attraversato il pensiero dell'immanenza. L'affermazione della trascendenza del politico non nasce qui dall'alto, ossia dalla visione della chiesa cattolica come portatrice della forma politica per eccellenza come all'inizio degli anni Venti, ma emerge dal basso, dalle pieghe dell'esistenza, seguendo la direzione della freccia che racchiude il cristallo di Hobbes.

Ma l'analogia contiene anche l'aspetto inverso: non solo il

88. C. Schmitt, *Politische Theologie II*, cit., p. 101 in nota. Su questo si veda H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, cit., p. 109.

politico è costitutivamente aperto alla trascendenza, rivelando un nocciolo "teologico", ma anche il teologico è costitutivamente teso all'incarnazione, aperto alla secolarizzazione, rivelando così un elemento "politico". Anche le teologie che separano radicalmente il teologico dal politico sono teologie "politiche", come ha mostrato Schmitt nella sua *Politische Theologie II*, rispondendo a Peterson.

La teologia politica appare così doppiamente ineliminabile, sia sul versante politico che su quello teologico. Nella forma dell'incarnazione si condensa il duplice movimento dell'apertura alla trascendenza e della tensione alla realtà che consente di superare in modo definitivo ogni dualismo gnostico. E tuttavia, benché l'accenno alla "cristologia politica" sembri testimoniare questa raggiunta consapevolezza di Schmitt, in questa sua ultima opera permangono elementi di ambiguità irrisolta.

Da un lato infatti Schmitt afferma l'analogia sistematica tra teologico e politico, dall'altro sembra ribadire la sua visione del politico come caratterizzato dalla dialettica amico-nemico. È proprio questo intreccio che risulta, come abbiamo già visto, problematico. Nella *Politische Theologie II* Schmitt cerca di mostrare l'analogia tra teologico e politico individuando la presenza di un conflitto, di una *stasis*, di una ribellione all'interno della stessa divinità e, in particolare, nella dinamica trinitaria.

Il fatto di ritrovare all'interno della divinità, e in particolare della trinità, una discordia, un conflitto, costituisce una conferma della teologia politica intesa come analogia di teologico e politico: la dimensione del conflitto tipica del politico sarebbe una "secolarizzazione" del conflitto presente nel teologico. Il problema dell'analogia sotteso alla teologia politica schmittiana trova qui il suo banco di prova, giacché si tratta di mostrare la compatibilità della teoria dell'amico-nemico con la dottrina trinitaria.

Se da un lato, infatti, il passo di Gregorio Nazianzeno, che Schmitt cita, può servire per mostrare la compatibilità tra la dottrina trinitaria e il principio monarchico, e quindi per criticare la tesi di Peterson[89], è discutibile però che esso possa fondare una

89. Su questo si veda P. Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 26-44, in particolare pp. 38-39.

"stasiologia politica" nel senso schmittiano. Il conflitto interno alla Trinità - seguendo il passo di Gregorio - è un conflitto tra due parti di uguale essenza e natura che convergono nella volontà, nel movimento, nella tensione all'unità. Questa descrizione non può corrispondere alla relazione amico-nemico individuata da Schmitt, a meno che non si voglia vedere, come nelle pagine di *Ex Captivitate Salus*, l'inimicizia come una relazione che nasconde in sé una amicizia, o meglio una fraternità perduta, e che, conseguentemente, rimanda ad una riconciliazione da realizzarsi. Come nel caso di Caino e Abele e nella lunga serie di guerre civili, il conflitto è un conflitto all'interno di una fraternità comune. L'utilizzo stesso del concetto di *stasis*, che Schmitt con Platone riferisce alle guerre tra Greci, diversamente da quello di *polemos* che indica le guerre tra Greci e barbari[90], potrebbe confermare questa interpretazione. Ma anche in questa linea permane una difficoltà: l'opposizione interna alla Trinità infatti si conclude in unità e trova in questa la sua conciliazione. Ciò significa che il conflitto non è l'ultima parola della sua dinamica. Così, per quanto riguarda la dinamica delle guerre civili interne ad uno stato, questa sfocia e trova il suo compimento nell'unità. Ciò significa allora che il criterio del politico non può essere considerato solo l'inimicizia, ma la presa d'atto di questa e lo sforzo di superamento della stessa[91]. Ma se a livello interno il conflitto trova sbocco nell'unità statale, diversa appare la dinamica del conflitto politico a livello internazionale: qui non vi è conciliazione, ma anzi la conciliazione appare come la dissoluzione del politico stesso, possibile solo oltre la storia. A questo livello dunque non sembra esservi possibile analogia tra il teologico e il politico, così come avverte il passo di Gregorio Nazianzeno che sottolinea come questa unità di elementi opposti non può avvenire per le cose create. Di nuovo

90. Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff*, cit., p. 29 in nota (tr.it.cit., p. 111).

91. Si veda quanto scrive Moltmann a questo proposito: «In questo caso però non si tratterà più di una "politica teologica" condotta entro i rapporti terreni dello schema amico-nemico, bensì di una "teologia politica", cioè del discorso sull'inimicizia rivelata e superata in Dio stesso, dalla quale quella "politica teologica" potrà ricavare soltanto la conseguenza della riconciliazione avvenuta mediante il dissolvimento degli schemi amico-nemico. Se il conflitto che si verifica in Dio stesso viene superato da Dio stesso, dall'esterno si potrà allora dire che: "Ogni ostilità ha trovato ora la sua fine".» (J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, tr.it.cit., p. 181 in nota).

si ripresenta, a questo punto, l'alternativa già individuata: o il conflitto amico-nemico non è il criterio ultimo del politico (in quanto va messo in correlazione con la dinamica della guerra civile e della costituzione dell'unità politica, e dunque è relativo ai rapporti intrastatuali ed è un momento che viene superato - anche se in modo precario e relativo - dalla realizzazione di un ordine pacificato), oppure si è costretti a rinunciare all'analogia tra il teologico e il politico, intesa come corrispondenza sistematica tra i due ambiti (in quanto all'interno del teologico si può riscontrare la differenza, l'alterità, la tensione, la polarità, ma non l'inimicizia irriconciliata e irriconciliabile)[92].

In questo scritto Schmitt sembra voler sfuggire all'alternativa, cercando di mantenere saldi entrambi questi princípi: la distinzione amico-nemico e l'analogia tra teologico e politico. A prima vista, la conciliazione appare realizzata a scapito del teologico, nel senso cioè che Schmitt sembra affermare l'esistenza di un'"inimicizia" interna alla divinità stessa[93], approdando ad una posizione di tipo gnostico. In realtà, proprio l'approfondimento del teologico, e in particolare della dinamica trinitaria, porta Schmitt a rifiutare la prospettiva gnostica e a riconoscere nel Dio cristiano l'unità dei distinti, e dunque il superamento dell'inimicizia nell'unità divino-umana che mantiene in sé, nella lacerazione dell'incarnazione e della crocifissione, l'ineliminabile differenza.

92. Secondo Alvaro d'Ors, Schmitt nella sua *Politische Theologie II* finisce per ridurre il trinitarismo essenziale al dualismo dialettico di Hegel, interpretando erroneamente l'opposizione a cui si riferisce Gregorio come relazione dialettica. La teologia politica schmittiana finisce così per essere solo un insieme di metafore e non un'autentica teologia politica. Per d'Ors la teologia politica cristiana può essere ricavata solo dai dogmi e l'unico dogma politicamente rilevante è quello della signoria di Cristo. La conclusione politico-razionale di questo dogma è l'esclusione di ogni potere politico assoluto, quindi di ogni sovranità terrena assoluta. Conseguentemente una corretta teologia politica deve concludere con la negazione della struttura statale, così come è stata compresa da Bodin in poi (cfr. A. D'ors, *Teologìa polìtica: una revisiòn del problema*, in "Revista de Estudios Polìticos", 205 (1976), pp. 41-80, in particolare pp.69 ss.; sul rapporto tra signoria di Cristo e teologia politica si veda anche H.-W. Schütte, *Königsherrschaft Christi. Thesen zur Funktion einer theologisch-politischen Formel*, in AA.VV., *Kritik der politischen Theologie*, München 1973, pp. 16-28).

93. Così interpreta, ad esempio, A. Doremus, *Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 55-65, in particolare p. 58.

Se, come sembra, la teologia politica schmittiana trova il suo compimento nella cristologia politica, occorre riconoscere che questo approdo risulta appena intuito, colto sul piano teologico, non tematizzato su quello politico. Il lungo cammino di Schmitt avrebbe forse dovuto concludersi in una *Politische Theologie III*: «*ora* sarebbe matura una *Politische Theologie III*. Alla fin fine parla la morte: basta!»[94].

94. Così scrive Carl Schmitt nella sua lettera a Giuseppe Duso. Ringrazio qui il prof. Duso per avermi consentito di riportare questo passo.

CONCLUSIONE

Nel corso dell'analisi del pensiero di Schmitt e delle diverse discussioni sorte sulla sua base, il concetto di "teologia politica" ha mostrato tutta la sua plurivocità. A questo punto è dunque possibile tentare un chiarimento sistematico di questo concetto e individuare in che modo e con quali risvolti tale termine è usato da Schmitt.

Sulla base della nostra analisi e di alcuni tentativi di classificazione[1], possiamo distinguere i seguenti significati del termine "teologia politica":

a) *Teologia politica come legittimazione teologica di un ordine politico*. E' questa l'antica *theologia civilis* elaborata dai sacerdoti al fine di sostenere il potere politico affermandone la sacralità. Questa teologia politica dovrebbe essere detta più propriamente "politica teologica" o "religione politica"[2]. Nel corso della nostra analisi questa forma di teologia politica è stata fortemente criticata, soprattutto da un punto di vista teologico. In

1. Cfr. in particolare A. Doremus, *Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 13 (1978), pp. 54-64; E. Castrucci, *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico*, in L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano-Baden Baden 1981, pp. 731-754, ripubblicato in Id., *La forma e la decisione*, cit., pp. 103-127; I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo*, cit., pp. 701-729; E.W. Böckenförde, *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1981), pp. 233-243, ripubblicato in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 16-25; P. Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie*, *ivi*, pp. 26-44, specialmente pp. 32-35; C. Galli, *La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo stato*, cit., pp. 127-137; J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin 1983; G. Duso, *La rappresentazione*, cit..

2. Beneyto parla di «teologia politica mitogenetica», ossia creatrice di miti che legittimano l'ordine politico (cfr. J.M. Beneyto, *Politische Theologie*, cit., p. 88).

particolare Erik Peterson ha affermato l'incompatibilità della teologia politica con il cristianesimo.

Non c'è dubbio che se per teologia politica si intende la *theologia civilis* in quanto affermazione della sacralità del potere politico e dei suoi rappresentanti e in quanto essa vede in un determinato ordinamento politico *la* realizzazione del Regno di Dio, l'incompatibilità tra cristianesimo e *theologia civilis* è netta. Il mistero di Dio si rivela in Cristo, nel Figlio dell'uomo che si fa carne, e solo attraverso di Lui. Ogni rappresentazione del divino, attraverso persone o istituzioni, che non derivi da questa rivelazione è idolatria, in quanto divinizzazione di realtà mondane. Dio rivela se stesso nel Figlio e in nessun altro, e si rivela così come Egli *è*, non nascosto da alcuna maschera o da alcun intermediario. Non c'è alcuna parte di Dio che debba perciò essere rivelata da altri che possono così attribuirsi il titolo di "rappresentanti " di Dio, né la rivelazione di Dio attraverso Cristo ha bisogno di essere ripetuta o completata:

«La teologia politica come manifestazione di Dio in un principio politico è esclusa. Come soggetto nella storia Dio si manifesta solo come il Cristo, il Figlio divenuto uomo. Se Dio si manifesta in Cristo non solo come in un suo rappresentante creato, ma come in Dio stesso, allora, nella storia successiva, non può manifestarsi in un principio creato, sia esso la *Dea Roma*, la razza germanica o il proletariato come soggetto storico. Se d'altra parte la Scrittura è vera rivelazione di Dio, essa non può essere funzionalizzabile politicamente, ma precede assolutamente ogni mito politico, ogni *chresimon pseudos* platonico. Ogni teologia politica nel senso antico che subordina il valore di verità della religione alla sua utilità politica, è esclusa.»[3]

Ciò significa che il cristianesimo, e in particolare la dottrina trinitaria, esclude la possibilità di dedurre *immediatamente* dalla teologia una determinata forma politica.

Ma non è questo il senso utilizzato da Schmitt. Nel corso della nostra analisi, in nessun passo egli ha mai affermato la sacralità di uno specifico potere politico o dei suoi rappresentanti, né ha sostenuto che un qualche ordinamento fosse l'incarnazione del Regno di Dio sulla terra. Può essere che l'atteggiamento perso-

3. P. Koslowski, *Politischer Monotheismus*, cit., p. 31.

nale di Schmitt, così come una certa interpretazione delle sue opere, siano serviti durante il periodo nazista da legittimazione teologica del regime, ma ciò non significa che la posizione teoretica di Schmitt possa essere ricondotta a questa forma di teologia politica, tanto meno negli scritti del periodo nazista.

Per questo, nonostante la maggior parte dei critici abbia indicato nella teologia politica schmittiana una nuova forma di *theologia civilis* [4], nel senso di sacralizzazione dell'ordine politico, tale interpretazione non può essere condivisa.

b) *Teologia politica come riflessione teologica sulla politica*. È questo il senso a cui accenna Jacques Maritain nel suo *Humanisme intégral* riferendosi alla *théologie politique* e intendendo con tale espressione una valutazione della politica considerata come un oggetto profano a partire dal contenuto della rivelazione. Questa teologia politica meglio si potrebbe definire come "teologia della politica" o "teologia politica istituzionale"[5] e appartiene al campo squisitamente teologico. Ad essa appartiene ogni valutazione teologica della politica sia da un punto di vista teoretico, che da un punto di vista storico-pratico: dall'interpretazione agostiniana delle due città alla teologia politica del Vaticano II. È chiaro che una tale valutazione può essere fatta da soggetti diversi: l'autorità stessa della chiesa attraverso prese di posizione dogmatiche o pastorali, i singoli teologi, gruppi di cristiani o singoli. In ognuno di questi casi si tratta, come è ovvio, di una valutazione diversa, di diversa autorevolezza o incidenza storica, ma ognuna di queste valutazioni cerca di ricavare dalla rivelazione, attraverso gli strumenti che la ragione umana mette a disposizione e a partire dalla storia del proprio tempo, un'interpretazione della politica.

Di questa teologia della politica non vi è traccia negli scritti di Schmitt, anche se, come abbiamo visto, vi sono in essi riferimenti alla rivelazione cristiana. Questi riferimenti non costituiscono però il punto di partenza di una riflessione sulla politica né sono fatti valere come argomentazioni fondative, ma più spesso sono esemplificazioni di fatti e di dinamiche storiche osservate oppure

4. Così ad esempio I. Staff, *Zum Begriff*, cit., p. 724, secondo cui la teologia politica schmittiana rappresenta una strumentalizzazione dell'annuncio cristiano per giustificare una determinata situazione politica.

5. Cfr. E.W. Böckenförde, *Politische Theorie*, cit., pp. 19-20.

sono tentativi di mostrare la compatibilità delle proprie posizioni con il messaggio cristiano.

c) *Teologia politica come ermeneutica teologica nel contesto contemporaneo.* È questo il significato di teologia politica elaborato da Metz ed appartiene anch'esso al campo della teologia. Come abbiamo visto nell'ultimo capitolo, Metz distingue la propria teologia politica dalla teologia della politica che egli definisce come una "teologia regionale", ossia relativa a un determinato ambito dell'agire umano. La sua prospettiva cerca invece di mettere in luce, all'interno della teologia in quanto tale, ossia in quanto riflessione razionale sul dato rivelato, la dimensione storico-politica presente in essa e presente nel messaggio evangelico. Questo tipo di teologia politica è stato definito «teologia politica appellativa (eticamente motivata)»[6].

Anche questo significato non può essere utilizzato per definire la posizione di Schmitt, benché si possano riconoscere degli elementi comuni. In particolare ciò che accomuna le due posizioni è il riconoscimento della inevitabile politicità della chiesa e della teologia: giacché la chiesa è inserita nella storia ogni suo atteggiamento, anche quello di fuga dalla storia, ha dei risvolti storici di cui essa deve essere consapevole, così come la teologia, essendo riflessione razionale sul dato rivelato, fa uso di linguaggi e categorie storiche ed ha essa stessa incidenza storica. Ciò non significa ovviamente affermare che la chiesa o la teologia si riducono a questa dimensione storica, ma semplicemente che, data la costitutiva dimensione incarnatoria del cristianesimo, la rilevanza storica della chiesa e della teologia è un fatto ineliminabile.

d) *Teologia politica come analogia strutturale dei concetti giuridici e dei concetti teologici.* È questo il significato che Schmitt stesso utilizza per definire la propria teologia politica a partire dalla sua *Politische Theologie* del 1922, benché tracce di quest'analogia siano presenti anche negli scritti precedenti. La teologia politica, secondo questa accezione, appartiene al campo della scienza giuridica, o, per usare l'espressione dello stesso Schmitt, alla «sociologia dei concetti giuridici», ed è stata definita come «teologia politica giuridica»[7].

6. *Ivi*, p. 21.
7. *Ivi*, p. 19.

Secondo Schmitt quest'analogia opera a due livelli diversi: quello storico e quello sistematico. Da un lato i concetti della moderna dottrina dello stato sono concetti teologici secolarizzati, ossia sono concetti presi dalla teologia e applicati ad un oggetto profano da parte di una disciplina profana; dall'altro lato i rapporti tra i concetti e gli elementi della teologia corrispondono sistematicamente a quelli della dottrina dello stato, e giacché qui si parla pur sempre dell'esperienza storica dell'uomo occidentale è sottinteso che questa connessione sistematica è affermata con riguardo alla teologia cristiana e alla dottrina dello stato di quest'ambito storico-geografico.

La dimensione storica e quella sistematica di quest'analogia appaiono mantenute da Schmitt parallellamente nel corso di tutta la sua opera. Mentre la critica ha recepito quest'analogia prevalentemente sul piano storico, Schmitt sembra voler mantenere entrambi i livelli e sembra vedere il piano storico come rivelatore della struttura del reale. Il primo significato di secolarizzazione che abbiamo incontrato negli scritti giovanili si riferisce infatti a questa dimensione ermeneutica e così anche l'accento finale della *Politische Theologie II* vuole sottolineare questa stessa dimensione. È chiaro che se l'analogia affermata da Schmitt sul piano storico si è dimostrata una feconda ipotesi di ricerca e di interpretazione dei rapporti tra teologia e dottrina dello stato - anche se chiaramente problematica e dunque da verificare -, l'analogia sul piano sistematico pone non pochi problemi teoretici. Tali problemi sono appunto *posti* dalla riflessione schmittiana e *non risolti*.

Innanzitutto occorre chiarire il significato che Schmitt attribusce al termine "analogia", e questo compito appare non facile dato che l'autore non ha mai definito in termini espliciti con quale accezione egli faccia uso di questo concetto. In ogni caso, a partire dall'analisi dei suoi scritti, sembra di poter escludere che Schmitt intenda affermare un nesso di causalità necessaria tra il teologico e il politico, nel senso che le concezioni politiche derivano necessariamente da una visione teologico-metafisica o, viceversa, che le visioni e posizioni politiche producono determinate rappresentazioni teologico-metafisiche. Ciò, si badi bene, non è escluso dall'analogia, ma non è il suo significato specifico. Non si tratta tanto di affermare la derivazione di un contenuto politico da un altro contenuto teologico - anche se ciò può av-

venire -, cosicché sarebbe possibile risalire da una posizione politica alla sua radice teologico-metafisica, ma si tratta piuttosto di riconoscere la corrispondenza formale tra teologia e politica. Non si tratta quindi di affermare che un'epoca o una posizione sono caratterizzate da una determinata visione teologica e dunque da uno specifico contenuto di pensiero da cui deriva la concezione politica, morale, eccetera. Piuttosto si può dire che un'epoca o una posizione sono caratterizzate da una *forma* di pensiero che si riscontra parallelamente in tutti gli ambiti del conoscere e dell'agire. Tale *forma*, più che essere la forma di una *sostanza*, è piuttosto la forma di una *relazione*, come ad esempio la relazione tra ideale e reale, tra soggetto e realtà, tra pensiero ed essere, tra volontà e ragione, tra decisione e norma. Esempio significativo di questo tipo di approccio è certamente l'analisi che Schmitt fa del romanticismo politico, dove appunto l'essenza del romanticismo non è ricavata da un contenuto, ma dalla forma di una relazione tra il pensiero e l'essere, tra il soggetto e la realtà, una forma che si riscontra sia a livello teologico-metafisico, che a livello politico, artistico e così via.

È chiaro perciò che tale relazione analogica tra teologico e politico non può venire interpretata con la categoria della causalità: la sociologia dei concetti giuridici è una scienza che non ricerca nessi causali, ma vuole descrivere corrispondenze e paralleli nella loro concreta dinamica storica. Allo stesso modo la corrispondenza analogica non significa che le relazioni tra teologico e politico sono caratterizzate da una rigida necessità logica. Nonostante gli accenni di Schmitt alla corrispondenza "sistematica" dei concetti, l'identità di relazione cui l'analogia allude appartiene assai più al regno del simbolo e della metafora che a quello delle relazioni della logica dimostrativa. La differenza tra teologico e politico non è solo differenza di campo di applicazione di una medesima forma di relazione: ciò presuppone una continuità ontologica tra ideale e reale che Schmitt non sembra condividere. Il dualismo da cui prende le mosse il pensiero di Schmitt non viene cancellato dalla scoperta dell'analogia, ma viene mantenuto, e la *similitudo* che l'analogia sottende nasconde pur sempre una più grande *dissimilitudo*: l'analogia, in questa prospettiva, diviene allora uno strumento ermeneutico e operativo che consente l'interpretazione della situazione e la ricerca di soluzioni possibili.

Ma proprio in questa dimensione la teologia politica si rivela come qualche cosa di più che la semplice ricerca di corripondenze e paralleli storici, come appunto si potrebbe intendere interpretando la sociologia dei concetti giuridici su di un piano puramente descrittivo. Il disvelamento dell'analogicità del politico rispetto al teologico non può non porre l'interrogativo sulla radice ultima di tale analogia e dunque sull'essere stesso del politico. La scoperta di corrispondenze e nessi non può non provocare la domanda sull'origine di tali corrispondenze, e in particolare se l'analogia derivi dalla struttura conoscitiva dell'uomo che tende a ripetere la medesima *forma* in ogni ambito di pensiero, o se invece essa derivi dall'essere in quanto tale. E con questo si apre lo spazio per un significato ulteriore del concetto di teologia politica.

e) *Teologia politica come ermeneutica del politico* [8]. L'analogicità del politico rispetto al teologico rivela, alla luce di un'ermeneutica del politico, un elemento di trascendenza presente nel politico stesso[9]. La teologia politica rivela la "teologicità del politico": ciò non significa che la politica sia qualcosa di sacro, al contrario essa è del tutto mondana, ma proprio in quanto mondana essa non si risolve in sé, non si spiega nella sua pura immanenza, ma rimanda a un elemento trascendente che la costituisce e la rende possibile. Questo elemento trascendente appartiene per Schmitt al politico stesso in quanto tale e non gli deriva da una sua dipendenza dalla religione o dall'etica. Questo nocciolo trascendente si rivela in particolare a proposito del problema della legittimità del sistema politico. Il politico non può eliminare il problema della propria legittimità: esso non si autofonda, e dunque esso rimanda ad un riferimento ad una realtà altra da sé che non può eliminare, né che esso può produrre. Rispetto a questa realtà da cui trae legittimità, il sistema politico non può essere neutrale: ogni sistema politico porta con sé un'"interpretazione" della verità[10]. Ciò non significa che esso contenga la verità in

8. Castrucci definisce questo livello semantico di teologia politica nel modo seguente: «La concezione generale della *fondazione ultima della legittimità* in politica. La teoria della legittimazione è vista qui come forma di sapere avente ad oggetto il rapporto ultimo consistente tra 'politico' e *Veritas*» (E. Castrucci, *La forma e la decisione*, cit., p. 109).

9. Su questo si vedano le interessanti osservazioni di G. Duso, *La rappresentanza*, cit.

10. Sulla centralità dell'interpretazione in Schmitt, si veda R. Racinaro, *In-*

quanto tale o che derivi da essa in maniera diretta. La verità appartiene ad un ordine diverso rispetto a quello della concretezza storica, la quale ha le sue proprie leggi[11]. Né ciò significa che il politico debba realizzare la verità nell'ordine mondano, giacché questo conduce all'esplodere di guerre di religione. Significa piuttosto che ogni sistema politico nasconde in sé un'interpretazione della verità, e l'autorità politica è connessa all'interpretazione di questa verità. Questa interpretazione è, ovviamente, un'interpretazione parziale, quindi non assoluta, storica non dogmatica, ma capace, nella sua parzialità e storicità, di "rappresentare" visibilmente l'idea e, attraverso questa rappresentazione, di rispondere ai bisogni concreti di ordine e pacificazione. La frase di Hobbes, continuamente ripetuta da Schmitt, *Auctoritas, non veritas, facit legem*, se da un lato afferma con vigore la derivazione della legge dall'autorità e non direttamente dalla verità e neutralizza ogni pretesa di far valere la verità come strumento di lotta politica, dall'altro non nega il legame dell'autorità con l'interpretazione della verità, ma - come nel cristallo di Hobbes - lo mantiene. La posizione di Schmitt è dunque una posizione intermedia tra due estremi: da un lato c'è chi afferma una diretta dipendenza della politica dalla verità, dall'altro chi invece vuole recidere ogni riferimento della politica alla verità. La prima posizione porta alle guerre di religione, la seconda alla pura funzionalità della tecnica che dissolve il politico stesso. La prima identifica il piano teologico con quello politico, la seconda li separa nettamente. La teologia politica afferma la relazione tra i due piani, una relazione problematica tra due sponde dell'abisso che nessuna continuità può garantire, ma solo una ragione analogica può cogliere, una comprensione ermeneutica può interpretare, una decisione personale può realizzare.

Da questo punto di vista la teologia politica è interrogativo e

terpretazione e decisione in Carl Schmitt, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione*, cit., pp. 27-47.

11. È importante sottolineare come Schmitt, affermando la "teologicità" del politico, non voglia a nessun costo negare la sua autonomia, un'autonomia che fin dai primi scritti aveva decisamente affermato. Si veda quanto aveva scritto nel 1914: «Se, secondo le parole di Lutero, i "giuristi" non devono mescolarsi nel regno di Cristo, così almeno anche i puri etici devono lasciar valere l'autoctonia metodica del regno del mondo» (C. Schmitt, *Der Wert des Staates*, cit., p. 277).

ricerca sulla radice del politico, sulla sua *legittimità* non solo in senso storico-giuridico, ma anche in senso filosofico e quindi interrogativo sul nesso tra politica e verità. Quest'ultimo significato, in stretta connessione con il precedente, mi sembra rappresentare il cuore della teologia politica di Schmitt e al tempo stesso la provocazione più stimolante che egli lancia alla riflessione sul politico, così come alla filosofia e alla teologia stessa.

Sotto questo aspetto il tema della teologia politica appare segnare di sé l'intera opera di Schmitt. Non è importante stabilire se questo sia o meno il tema centrale della sua riflessione, ciò che è certo è che esso attraversa l'intero corso della sua opera. Il modo in cui questo tema attraversa l'opera di Schmitt, e cioè la dinamica storica del suo sviluppo non è irrilevante. La provocazione che Schmitt lancia con la sua teologia politica, ossia l'affermazione dell'insopprimibile trascendenza del politico, è resa infatti ancora più forte dal fatto che essa matura attraverso un percorso sofferto in cui Schmitt stesso cerca di verificare - potremmo dire storicamente - la possibilità di pensare e di realizzare un sistema politico fondato sulla pura immanenza, un sistema che tragga da sé, dalle viscere della terra quei miti di cui ogni ordinamento ha bisogno. Il fallimento di questo tentativo e il ritorno alla trascendenza risultano perciò ancora più significativi.

In questo percorso la teologia politica resta distinta dalla mitologia politica. Certo vi sono momenti di contatto: da un lato la teologia politica, in quanto sociologia dei concetti giuridici, ci aiuta a comprendere le dinamiche del sistema politico e il suo bisogno di miti e dunque ha come suo oggetto la mitologia politica; dall'altro i miti si servono di immagini e rappresentazioni anche religiose, fanno appello alla fede e, nella coscienza dell'uomo moderno possono anche occupare il posto tradizionalmente occupato da Dio. Ma i miti derivano dalle viscere del mondo e non dall'alto, non esprimono la trascendenza del sistema politico bensì la sua immanenza, il suo radicarsi negli strati più profondi dell'esistenza. In questo i miti sono elementi costitutivi del sistema politico e la mitologia politica è parte della teologia politica in quanto quest'ultima è ermeneutica del politico, ossia analisi della complessità del sistema politico e dei suoi meccanismi di legittimazione. Ma la teologia politica non si identifica con la mitologia politica, né si riduce ad essa. La mitologia politica

può identificarsi in parte con la teologia civile dell'antichità, ma diverso è il significato di mitologia politica nell'età contemporanea, dopo il costituirsi della teologia come scienza e della trascendenza come spazio "altro" rispetto al mondo. Il risorgere della mitologia politica è qui legato alla crisi della teologia politica.

Nel pensiero di Schmitt, pur con qualche ambiguità, sembra permanere la differenza tra teologia e mitologia politica, non solo negli scritti dei primi anni Venti, ma anche negli ultimi anni quando emerge il tema della cristologia politica. Questo tema non è certo assimilabile alla mitologia politica[12], la signoria di Cristo non nasce dalle viscere della terra, ma dall'alto e la sua affermazione comporta la radicale mondanizzazione di ogni autorità terrena così come di ogni liberatore mondano.

Il "cristallo di Hobbes" diviene così rivelatore non solo della "forma" della teologia politica schmittiana, ma anche della sua storia, riproponendo così il parallelo tra storia e forma che è tipico dell'opera di Schmitt. La linea che racchiude il cristallo di Hobbes contiene l'indicazione di una direzione che dalla trascendenza va verso il basso e dal basso verso l'alto. L'indicazione di questa direzione non è casuale e riproduce simbolicamente il percorso che il pensiero stesso di Schmitt ha compiuto dagli anni Dieci fino agli anni Settanta. Nella fase finale di questo percorso si ritrova la struttura iniziale del pensiero di Schmitt: il dualismo sottostante e lo sforzo di una mediazione tra le due sponde dell'abisso. La cristologia politica, come unione conflittuale di due nature, riprende il tema iniziale dell'Incarnazione e supera ogni tentazione gnostica, pur assumendo in tutta la sua portata la sfida del dualismo gnostico in quanto riporta tale dualismo in Dio stesso, risolvendolo. Il pensiero di Schmitt supera la tentazione gnostica dopo averla attraversata e dopo esserne stato attraversato.

12. In questo senso sembra discutibile l'accezione proposta da Beneyto della teologia politica come "teologia politica mitogenetica", ossia come politica teologica creatrice di miti tesi a garantire un determinato assetto politico, e, conseguentemente la cristologia politica come una prosecuzione della teologia politica mitogenetica (cfr. J.M. Beneyto, *Politische Theologie*, cit., p. 108). Secondo Beneyto la teologia politica schmittiana resta al fondo una mitologia politica che nasconde dietro a sé una concezione miticomanichea, secondo cui la scienza e la tecnica sono cattive (cfr. *ivi*, p.180).

Se il problema della gnosi è uno dei grandi problemi del Novecento, si può ben dire che il pensiero di Schmitt sia una testimonianza fondamentale di questo intreccio, così come una provocazione per il suo superamento.

La trascendenza del politico potrebbe riguardare allora solo la filosofia o, al massimo, una teologia razionale. Ma nel cristallo di Hobbes si pone il problema della sostituibilità o meno della verità *Gesù è il Cristo* e, d'altra parte, la teologia politica di Schmitt si conclude non con una generica teologia, ma con una "cristologia" politica. Questi due riferimenti potrebbero avere un significato relativo: il primo solo storico, il secondo puramente metaforico o, se si vuole, mitico. Ma la provocazione di Schmitt potrebbe anche estendersi oltre e coinvolgere in pieno la teologia, là dove il suo riferimento alla cristologia politica fosse assunto come problema reale. Il nesso che nella storia dell'Occidente si è realizzato tra cristianesimo e stato moderno da problema storico si trasformerebbe in interrogativo teoretico e poi, di nuovo, in problema storico per il presente.

È chiaro che dal punto di vista della teologia la posizione di Schmitt nasconde in sé notevoli problemi. Non si tratta qui di discutere del "cattolicesimo" o meno di Carl Schmitt, ma delle questioni che il suo pensiero pone alla filosofia e alla teologia[13].

13. Nel corso di questa intera ricerca l'atteggiamento personale di Schmitt nei confronti del cattolicesimo non è mai entrato in discussione e si è sempre cercato di mantenere l'analisi sul piano delle idee pubblicamente espresse e non su quello delle convinzioni interiori. Mi limito perciò, in sede di bilancio, ad osservare quanto la critica ha messo recentemente in luce rispetto alle interpretazioni di qualche anno fa. Fino a qualche anno fa infatti, il cattolicesimo di Schmitt è stato considerato o come un retaggio familiare relativo agli anni della sua formazione, poi abbandonato a favore del nazionalismo, o come un atteggiamento puramente esteriore o come una sorta di autoconvincimento. Secondo Heydte, ad esempio, Schmitt non ha mai ripudiato la sua origine cattolica, nemmeno sotto il nazismo, ma la sua fede era una sorta di autoconvincimento: egli "*credeva* sempre di credere", ma in realtà gli mancava il presupposto di ogni fede, ossia quel sentimento che ha fatto dire a Tommaso d'Aquino, alla fine della vita, che la sua opera era un nulla e che Dio solo era il creatore di tutto (cfr. F.A. von Heydte, *Heil aus der Gefangenschaft? Carl Schmitt und die Lage der europäischen Rechstwissenschaft*, in Hochland", 43 [1951], pp. 288, in particolare p.289). Berger da parte sua ritiene che Schmitt sia stato considerato a torto uno scrittore cattolico, per il fatto che collaborava a riviste cattoliche, ma il fondamento della sua teoria sarebbe fin dall'inizio agnostico (cfr. H. Berger, *Zur Staatslehre Carl Schmitts*, in "Hochland", 58 [1965], pp. 67-76).
Rispetto a queste posizioni le ricerche più recenti si pongono su un'altra linea.

Il primo di questi sta nella mancanza di una fondazione del concetto di persona. L'uomo nella sua singolarità è considerato da Schmitt solo come individuo empirico che deve essere trasceso nell'associazione politica e nello stato. Il concetto di persona è da lui utilizzato come "finzione giuridica", per indicare il soggetto di un'azione e la sua responsabilità in polemica contro la riduzione funzionalistica della vita giuridica e politica. Ma la titolarità dell'azione che il singolo può rivendicare, è per Schmitt sempre conferita dallo stato e non appare derivare da una capacità originaria del singolo. È l'associazione politica il soggetto politico, e, nell'età moderna, quell'associazione che dà vita allo stato. La politica interna è così "polizia" dove il singolo non può rivendicare una propria soggettività e l'attore politico è lo stato, e così ancora è lo stato il soggetto della politica estera che è, appunto, politica interstatuale.

Il secondo elemento problematico è rappresentato dalla teoria dell'amico-nemico. Se da un lato la teoria schmittiana mette in luce la reale conflittualità presente nella storia, essa è però legata a un'impostazione teoretica riduttiva: alle spalle dello schema amico-nemico sembra esservi una concezione monadica del soggetto, per cui l'"altro" è visto necessariamente in una dialettica di identificazione-contrapposizione in cui sono possibili solo rapporti di fusione o di negazione. Nell'amicizia che costituisce la società politica l'io scompare, mentre nell'inimicizia l'io viene negato. Manca il tema dell'intersoggettività e della costituzione dell'io at-

Al recente convegno di Speyer su Carl Schmitt, i documenti personali lì riportati e le testimonianze di coloro che hanno seguito personalmente gli ultimi anni della sua vita hanno ripetutamente messo in luce come Schmitt, nonostante i suoi difficili rapporti con la chiesa cattolica in seguito alle vicende del suo primo matrimonio e le sue critiche nei confronti del Vaticano II, fosse restato, fino agli ultimi giorni della sua vita, un cattolico credente: si veda in particolare il dibattito seguito alla relazione di Armin Mohler *Aussprache zu dem Referat Armin Mohler* in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 153 ss. Sulla religiosità di Schmitt, incline al pessimismo, si veda il ritratto che Franz Blei ha tracciato di Carl Schmitt, in cui si riporta un passo di una lettera del 13.1.1933 dello stesso Schmitt: «Nei momenti di abbattimento apro i diari di Léon Bloy e lì, il più delle volte, trovo quel contatto che cerco. Poi c'è ancora la liturgia del Venerdì Santo» (citato in F. Blei, *Carl Schmitt*, cit., p. 21). Sul problema del cattolicesimo di Schmitt, si vedano anche C. Galli, *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli-Roma 1987, pp. 13-25, e R. Esposito, *Cattolicesimo e modernità in Carl Schmitt*, *ivi*, pp. 119-136.

traverso il rapporto con l'altro. Il rapporto con l'altro può essere concepito in positivo come rapporto di convergenza attraverso una comunicazione empatica e discorsiva senza che questo rappresenti la dissoluzione dell'io nel rapporto, o d'altra parte può essere concepito in negativo come rapporto di differenziazione senza che ciò significhi necessariamente la negazione assoluta e la rottura di comunicazione. E ciò non solo sul piano privato - cosa che certo Schmitt non esclude - ma anche sul piano politico. È vero che ogni associazione sul piano politico entra in una logica di conflitti e contrapposizioni, ma ciò non significa necessariamente che tale logica esaurisca la sostanza politica di tale associazione, la sua genesi, il suo scopo. Schmitt non vuole definire l'essenza del politico con la teoria dell'amico-nemico, ma solo indicare un criterio euristico, e tuttavia non c'è dubbio che se è il criterio dell'amico-nemico ad indicarci il "politico", inevitabilmente tutto ciò che non è riconducibile a questa dinamica sarà giudicato "impolitico". In questo modo si esclude dalla dimensione politica ogni associazione che non sia un'unione di soggetti nata contro un nemico o sulla base di legami familiari e di stirpe, come ad esempio una convergenza su obiettivi ideali ritenuti rilevanti per una società.

Inoltre, da un punto di vista teologico, il tentativo di rinvenire nella Trinità il parallelo di una "stasiologia politica" appare impossibile: nella realtà trinitaria vi può essere tensione e polarità, ma non certo inimicizia nel senso schmittiano, nel senso cioè che l'"altro" possa minacciare l'esistenza e dare la morte. Inoltre la tensione o la polarità presenti in Dio, sono superate nella conciliazione ed è tale superamento che rappresenta il nocciolo stesso della concezione cristiana del divino. Se si vuole perciò mantenere l'analogia tra teologia e politica all'interno di una dottrina trinitaria e di una prospettiva cristologica, occorre prevedere un parallelo superamento dell'inimicizia anche sul piano politico.

Il terzo elemento riguarda la visione della storia di Schmitt. C'è una povertà nella sua visione escatologica. Nei suoi scritti escatologia significa paralisi storica, inazione politica. Questo tema è presente prevalentemente come momento negativo legato alla venuta dell'Anticristo, e dunque assai più come minaccia, che come liberazione. Giustamente Hugo Ball ha visto un momento escatologico presente nel tema della "rappresentazione", tuttavia

la "rappresentazione" è il simbolo dell'eternità e quindi della durata in contrasto con lo scorrere del tempo, più che il simbolo dell'anticipazione della pienezza dei tempi. L'anticipazione della pienezza dei tempi nel tempo è vista quasi con sospetto, come un sovvertimento delle leggi della storia che ha sempre esiti negativi.

Il quarto elemento riguarda il rapporto tra politica e teologia e tra politica e morale. Rivendicare la specificità del politico e il suo proprio riferimento al trascendente, al giusto come dimensione sua propria interna, è un'indicazione importante. Il diritto e la politica devono ritrovare la giustizia come proprio criterio interno, da realizzare con gli strumenti propri di ogni realtà. In questo senso la lotta contro il moralismo, contro la *potestas indirecta*, contro le crociate religiose condotte sul piano politico ha i suoi aspetti positivi. E tuttavia, dal punto di vista antropologico, permane il rischio di una separazione netta tra interno ed esterno, tra agire politico e morale, con la conseguente assolutizzazione del politico e con una sua egemonia assoluta sopra ogni agire storico dell'uomo. Inoltre, se è vero che l'intervento teologico e morale diretto può portare a guerre di religione, è vero anche che nei momenti di crisi del politico possono emergere interventi religiosi o morali positivi, capaci di esprimere un'umanità che lo stallo del politico non riesce a manifestare. È questo il caso del "martire" il cui ruolo *storico*, come abbiamo visto, è riconosciuto dallo stesso Schmitt in qualche passo della sua opera, sia pure in modo del tutto occasionale. È chiaro che tali interventi non ricorrono a strumenti e metodologie politiche per affermarsi, ed anzi, di per sé, non vogliono affatto affermarsi in modo mondano, ma si pongono nella logica impolitica del patire l'ingiustizia piuttosto che compierla. Ma proprio questa "impoliticità" si rivela, nella crisi del politico, storicamente feconda[14].

Nonostante questi aspetti problematici, la teologia politica di Carl Schmitt rappresenta per più motivi una provocazione impor-

14. Si tratta, come è ovvio, di valutare la fecondità storica su una dimensione temporale che non sia quella dell'immediato. Ad uno sguardo più ampio non può sfuggire come i gesti di personaggi come Socrate, Tommaso Moro o gli studenti della "Rosa Bianca" (tanto per citare a caso - ma non tanto - esempi dell'età antica, moderna e contemporanea), benché politicamente perdenti nell'immediato, siano stati storicamente decisivi per la costituzione di quella che noi chiamiamo civiltà occidentale, di certo ben più decisivi dei gesti, politicamente vincenti nell'immediato, dei loro oppositori.

tante. Innanzitutto perché essa ripropone la centralità del nesso tra teologia e politica all'interno della riflessione sul politico. Il tema della relazione tra religione e politica è un tema antico, presente nella cultura occidentale fin dalle origini, non solo, come è ovvio, nella riflessione teologica, ma anche nella filosofia politica: da Platone in poi attraverso tutto il medioevo fino all'epoca moderna. Solo nel secolo XVI e XVII, in seguito ai conflitti confessionali - anche se non esclusivamente a causa di questi -, emergono tentativi di elaborare modelli di teorie politiche a prescindere da ogni riferimento religioso. La religione viene progressivamente vista come qualche cosa di esterno alla politica e privo di relazione con questa ed anzi viene combattuta come negativa ogni possibile relazione tra i due ambiti. Come è ovvio, vi è stato chi ha affermato anche nell'epoca moderna l'esistenza di questo nesso tra teologia e politica, ma questa posizione è rimasta in qualche modo marginale, perché legata a posizioni politiche del tutto inattuali, come nel caso dei controrivoluzionari come De Maistre, Bonald o Donoso Cortés, o perché strettamente connessa alla difesa di interessi religiosi ed ecclesiastici, per cui si è trovata relegata nell'ambito ristretto del "confessionalismo". La teoria politica dominante ha operato insomma una sorta di «messa tra parentesi del problema di Dio»[15], in quanto problema considerato superato in sé oppure irrisolvibile da un punto di vista scientifico quale quello che la teoria politica vuole adottare.

Ma, nonostante questa messa tra parentesi, la dimensione del teologico è ritornata per altre vie, ad essere presente all'interno delle riflessioni sul politico, ed è tornata all'inizio di questo secolo grazie in particolare alle riflessioni di Ernst Troeltsch e Max Weber. È stato in particolare quest'ultimo a mostrare come non solo nelle società antiche, ma anche in quelle moderne, fattori religiosi e contenuti teologici, indipendentemente dalla loro origine più o meno irrazionale, rivestano un ruolo importante all'interno dei processi di legittimazione. In questa prospettiva è chiaro che la comprensione di questi fattori non può essere data da un approccio esterno puramente funzionalistico, ma richiede

15. Si vedano su questo A. Brecht, *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton 1959, 4ª ed. 1970, pp. 456 ss.; E.W. Böckenförde, *Politische Theorie*, cit., pp. 16-17.

anche un'analisi della dinamica interna alle strutture religiose e alle rappresentazioni teologiche e una riflessione sulla connessione di queste con la politica.

In questa scia si colloca anche il contributo di Carl Schmitt, nel mostrare come teorie e sistemi politici moderni, costruiti a partire da situazioni storiche e su basi puramente razionali nascondano in sé radici teologiche secolarizzate, fedi e credenze, elementi di ineliminabile trascendenza.

Ripensare il nesso tra teologia e politica, interrogarsi sul nocciolo teologico del potere e sulla trascendenza insita in ogni sistema politico, non significa affatto rimettere in discussione la laicità del politico, la sua mondanità, e proporre ambigue sacralizzazioni e mitizzazioni. Così come la riproposizione del problema della legittimità e del rapporto tra politica e verità non significa affatto legare in modo diretto l'ordinamento politico alla verità: ciò significherebbe riproporre fanatismi e intolleranze che hanno già segnato profondamente la storia europea. Se lo schema della teologia politica fosse necessariamente quello del monoteismo politico "Un Dio-un popolo" integralisticamente inteso, l'unica alternativa sarebbe quella o della radicale separazione del politico da ogni teologia o quella di un radicale politeismo che solo potrebbe salvare il pluralismo[16]. Ma entrambe queste soluzioni sono, come abbiamo visto, soluzioni teologico-politiche che ripropongono col loro stesso essere il problema della teologia politica.

La laicità della politica non è garantita dalla sua separazione dal teologico o dalla negazione di questo. Questa negazione può portare con sé un'assolutizzazione del politico che favorisce il nascere di miti totalizzanti e può indurre a nuove divinizzazioni del politico. La laicità può vivere solo se è mantenuta la differenza col teologico, ma perché questa differenza sia mantenuta è essenziale che sia mantenuto il rapporto, dialettico, con la trascendenza: solo l'apertura alla trascendenza garantisce l'equilibrio del politico nella sua mondanità. Quanto poi al pluralismo non è necessario ricorrere al politeismo per garantirlo, giacché questo inclina piuttosto a un relativismo assoluto e nel conflitto politico a

16. Su quest'ultima linea si veda O. Marquard, *Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (ed.), *Der Furst dieser Welt*, cit., pp. 77-84.

un conflitto tra dèi diversi. Se il monoteismo rigido non è compatibile con il pluralismo, lo è invece la dottrina trinitaria che accoglie l'alterità nell'unità del divino e non condanna l'altro e il diverso alla negazione[17].

In questa prospettiva appare feconda l'indicazione schmittiana del tema dell'analogia. L'analogia è appunto il rapporto di identità-differenza, di somiglianza-dissomiglianza tra due realtà e questo rapporto, così inteso, può essere applicato alla relazione tra teologia e politica. L'analogia può rappresentare una strada alternativa rispetto alle due possibilità dell'identità e della separazione. Non si tratta più dell'analogia ontologica garantita da una continuità gerarchica tra realtà temporale e sovratemporale. Non vi è continuità tra i due ambiti, ma vi è un salto, un abisso, una frattura. Tra ideale e reale vi è conflitto, dialettica e questo conflitto non può essere tolto. Nel mantenimento di questo dualismo l'analogia può però costituire un ponte che rimanda il politico alla sua origine, un'origine non colta e conosciuta con la chiarezza della ragione, ma solo intravista attraverso il medio della rappresentazione. Ma proprio nella rappresentazione offerta dal simbolo più che dalla potenza discorsiva dell'intelletto, può rendersi presente, anche se in forma storicamente relativa, ciò che è assente. Ed è la presenza di quest'assenza il nocciolo teologico del politico, ciò che fonda la coscienza della radice del politico e ciò a cui il politico deve render conto. Di fronte a quest'assenza, nella solitudine del politico, si gioca la sua responsabilità.

17. Su questo si veda P. Koslowski, *Politischer Monotheismus*, cit., p. 39.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia completa delle opere di Carl Schmitt e della letteratura critica relativa si può trovare in P. Tommissen, *Carl-Schmitt-Bibliographie*, in H. Barion - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin 1959, pp.273-330; completata da Id., *Ergänzungsliste zur Carl-Schmitt-Bibliographie vom Jahre 1968*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, 2 voll., Berlin 1968, vol. II, pp.739-778; e da Id., *Zweite Fortsetzungsliste der C.S. Bibliographie vom Jahre 1959 (abgeschlossen am 1. Mai 1978)*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp.187-238. Per quanto riguarda la recezione italiana della sua opera si vedano le bibliografie di C. Galli, *Carl Schmitt in Italia. Una bibliografia*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, pp.169-181, e di A. Campi, *Sulla fortuna italiana di Carl Schmitt. Una bibliografia: 1924-1984*, in "La Nottola", 3 (1984), nonchè, per quanto riguarda la stampa periodica, la rassegna *Carl Schmitt nella stampa periodica italiana (1973-1986)*, a cura del Centro di Documentazione - Vico Cappuccinelle, Napoli 1986. Qui di seguito sono elencate le opere di Schmitt e su Schmitt utilizzate nel corso di questa ricerca.

OPERE DI CARL SCHMITT*

Berlin 1907, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussel 1988, pp. 13-21

Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung, Breslau 1910

Über Tatbestandsmässigkeit und Rechtswidrigkeit des kunstgerechten operativen Eingriffs, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 31 (1910), pp. 467-478

Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem des Rechtspraxis, Berlin 1912, 2ª ed. München 1969

Richard Wagner und eine neue "Lehre vom Wahn", in "Bayreuther Blätter", Juni Heft, 1912, p. 240

Der Spiegel, in "Die Rheinlande", 22 (1912), pp. 61-62

Kritik der Zeit, in "Die Rheinlande", 22 (1912), p. 324

* In ordine cronologico.

Don Quijote und das Publikum, in "Die Rheinlande", 22 (1912), p. 349

Theodor Däubler, der Dichter des "Nordlichts" (1912), in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussell 1988, pp. 22-39

Juristische Fiktionen, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 18 (1913), p. 805

Schattenrisse (pseud. J. Negelinus, mox Doctor), Strassburg-Leipzig 1913 (in collaborazione con F. Eisler)

Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems, in "Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform", 10 (1913), pp. 20-31

Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Tübingen 1914, 2ª ed. Hellerau 1917

Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes, München 1916

Diktatur und Belagerungszustand. Eine staatsrechtliche Studie, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 38 (1916), pp. 148-162

Die Einwirkungen des Kriegszustandes auf das ordentliche strafprozessuale Verfahren, in "Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft", 38 (1916), pp. 783-797

Die Buribunken, in "Summa", 1 (1917-1918), 4, pp. 89-106

Recht und Macht, in "Summa", 1 (1917-1918), 1, pp. 37-52

Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung, in "Summa", 1 (1917-1918), 2, pp. 71-80; tr.it. *La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, in Id., *Cattolicesimo romano e forma politica./ La visibilità della chiesa. Una riflessione scolastica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp. 71-85

Politische Romantik, München-Leipzig 1919, 2ª ed. aumentata 1925, 3ª ed. Berlin 1968; tr.it. *Romanticismo politico*, a cura di C. Galli, Milano 1981

Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf, München-Leipzig 1921; tr.it. *La dittatura*, a cura di F. Valentini, Bari 1975

Politische Theorie und Romantik, in "Historische Zeitschrift", 123

(1921), pp. 377-397

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München-Leipzig 1922, 2ª ed. 1934; tr.it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie*, cit., pp. 27-86

Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, München-Leipzig 1923, 2ª ed. 1926, 3ª ed. Berlin 1961, 4ª ed. 1969

Römischer Katholizismus und politische Form, Hellerau 1923, München 1925, Stuttgart 1984; tr.it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano 1986

Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 51 (1924), pp. 817-823; ripubblicato in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Hamburg 1940, pp.19-25

Der Status quo und der Friede, in "Hochland", 23 (1925), pp. 1-9

Die Rheinlande als Objekt internationaler Politik, Köln 1925

Illyrien. Notizen von einer dalmatinischen Reise, in "Hochland", 23 (1925), pp. 293-298

Zu Friedrich Meineckes "Idee der Staatsräson", in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 56 (1926), pp.226-234; ripubblicato in Id., *Positionen*, cit., pp. 45-52

Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin 1926

Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbare Demokratie, Berlin-Leipzig 1927

Der Begriff des Politischen, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 58 (1927), 1, pp. 1-33; poi ripubblicato l'anno dopo in un'edizione a sé Berlin-Grunewald 1928; München-Leipzig 1932 (con qualche osservazione e con un saggio ulteriore dal titolo *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*); Hamburg 1933 (in parte ridotto); e infine in nuova edizione, con molte aggiunte e note rispetto al testo del 1932 e successivi, Berlin 1963. Di questo saggio esistono due traduzioni italiane: una a cura di D. Cantimori che si rifà all'edizione del 1933 in Id., *Princípi politici del nazionalsocialismo*, Firenze 1935 e una di P. Schiera sulla base

dell'edizione del 1963 con aggiunta di tre corollari in Id., *Le categorie*, cit., pp. 87-208

*Macchiavelli**, in "Kölnische Volkszeitung", 21.6.1927

Der bürgerliche Rechtsstaat, in "Abendland", 3 (1928), pp. 201-203

Verfassungslehre, München-Leipzig 1928, 2ª ed. Berlin 1954, 3ª ed. 1956, 4ª ed. 1965, 5ª ed. 1970; tr.it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1984

Wesen und Werden des faschistischen Staates, in "Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich", 53 (1929), pp. 107-113, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 109-115

Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen 1930

Zur politischen Situation in Deutschland, in "Der Kunstwart", 4 (1930), pp. 253-256

Presse und öffentliche Meinung, in "Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie", 7 (1930), pp. 56-59

Das Problem der innerpolitischen Neutralität des Staates, in "Mitteilungen der Industrie und Handelskammer zu Berlin", 28 (1930), pp. 471-477, poi in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 41-59

Staatsethik und pluralistischer Staat, in "Kantstudien", 35 (1930), pp.28-42, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 133-145

Der Hüter der Verfassung, Tübingen 1931, 2ª ed. Berlin 1969; tr.it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano 1981

Franz Blei, in "Frankfurter Zeitung", 22.3.1931

Legalität und Legitimität, München-Leipzig 1932, 2ª ed. Berlin 1968; tr.it. parziale *Legalità e legittimità*, in C. Schmitt, *Le categorie*, cit., pp. 213-244

Völkerrechtliche Formen des modernen Imperialismus, in "Königsberger Auslandsstudien", 8 (1933), poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 162-180

* *Macchiavelli* e non *Machiavelli* nel testo tedesco

Machtpositionen des modernen Staates, in "Deutsches Volkstum", 15 (1933), pp. 225-230, poi in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus der Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlin 1957, 2a ed. 1973, pp. 367-371

Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland, in "Europäische Revue", 9 (1933), 2, pp. 65-70, poi in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 359-366

Die deutschen Intellektuellen, in "Westdeutscher Beobachter", 31.5.1933

Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1933; tr.it. *Stato, Movimento, Popolo* in Id., *Princípi politici*, cit., pp. 173-231

Frieden oder Pazifismus?, in "Berliner Börsen Zeitung", 11.11.1933

Nationalsozialismus und Völkerrecht, Berlin 1934

Nationalsozialismus und Rechtsstaat, in "Juristische Wochenschrift", 63 (1934), pp. 713-718

Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten, Hamburg 1934; tr.it. *Compagine statale e crollo del Secondo impero tedesco. La vittoria del borghese sul soldato* in Id., *Princípi politici del nazionalsocialismo*, cit., pp. 109-171

Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934; tr.it. parziale *I tre tipi di pensiero giuridico*, in Id., *Le categorie*, cit., pp. 245-275

Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Htlers vom 3. Juli 1934, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 39 (1934), pp. 945-950, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 199-203

Unsere geistige Gesamtlage und unsere juristische Aufgabe, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 1 (1934), pp. 11-12

Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist, in "Deutsche Juristen-Zeitung", 41 (1936), pp. 15-21

I caratteri essenziali dello Stato nazionalsocialista in *Gli stati europei a partito politico unico*, a cura del Circolo giuridico di Milano, Milano 1936, pp. 37-51

Überblick über die Entwicklung der gesetzgeberischen Ermächtigungen,

in "Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht", 6 (1936), pp.252-268, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 214-229

Über die neuen Aufgaben der Verfassungsgeschichte, in "Jahrbuch der Akademie für Deutsches Recht", 3 (1936), pp.10-15, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 229-234

Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind, in Id., *Positionen und Begriffe*, cit., pp. 244-251; tr.it. in Id., *Le categorie*, cit., pp. 193-203

Der Begriff der Piraterie, in "Völkerbund und Völkerrecht", 4 (1937), pp. 351-354; tr.it. *Il concetto di pirateria*, in "Vita italiana", 26 (1938), pp. 189-194

Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, in "Völkerbund und Völkerrecht", 4 (1937), pp. 139-145, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 235-239

Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 30 (1937), pp. 622-633; tr.it. *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Descartes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano 1986, pp. 45-59

Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, Berlin 1938

Das neue Vae Neutris!, in "Völkerbund und Völkerrecht", 4 (1938), pp. 633-638, poi in Id., *Positionen*, cit.,

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg 1938; tr.it. *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 61-143

Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität, in "Monatshefte für Auswärtige Politik", 5 (1938), pp. 613-618; tr.it. *Stato totalitario e neutralità internazionale*, in "Lo Stato", 9 (1938), pp. 605-612

Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht, Berlin-Wien-Leipzig 1939; tr. it. *Il concetto d'impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Roma 1941

Grossraum gegen Universalismus. Der völkerrechtliche Kampf um die Monroedoktrin, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 6 (1939), pp. 333-337

Inter pacem et bellum nihil medium, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 6 (1939), pp. 594-595; tr. it. *Inter pacem et bellum nihil medium*, in "Vita italiana", 27 (1939), pp. 637-641

Neutralität und Neutralisierungen, in "Deutsche Rechtswissenschaft. Vierteljahresschrift der Akademie für Deutsches Recht", 4 (1939), 2, pp. 97-118, poi in Id., *Positionen*, cit., pp. 271-295

Der Reichsbegriff im Völkerrecht, in "Deutsches Recht", 9 (1939), pp. 341-344, poi in Id., *Positionen*, cit.,

Raum und Grossraum im Völkerrecht, in "Zeitschrift für Völkerrecht", 24 (1940), pp. 145-179

Reich und Raum. Elemente eines neuen Völkerrechts, in "Zeitschrift der Akademie für Deutsches Recht", 7 (1940), pp. 201-203

Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939, Hamburg 1940

Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit, in *Das Reich und Europa*, Leipzig 1941, pp.91-117, ripubblicato in parte col titolo *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff* in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 375-385; tr.it. *Sovranità dello Stato e libertà dei mari*, in "Rivista di studi internazionali", 8 (1941), pp. 35-51

Beschleuniger wider Willen oder: Die Problematik der westlichen Hemisphäre, in "Das Reich", 19.4.1942; tr.it. *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, in "Lo Stato", 18 (1942), pp. 173-180

Die Formung des französischen Geistes durch den Legisten, in "Deutschland-Frankreich. Vierteljahresschrift des deutschen Instituts/Paris", 1 (1942), 2, pp. 1-30

Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Leipzig 1942

Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes, in "Die neue Ordnung", 3 (1949), pp. 289-313

Die Lage der europäischen Wissenschaft, Tübingen 1950, ora in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 386-429

Ex Captivitate Salus. Erfahrungen aus der Zeit 1945-1947, Köln 1950; tr.it. *Ex Captivitate Salus*, a cura di C. Mainoldi, Milano 1987

Das Problem der Legalität, in "Die neue Ordnung", 4 (1950), pp. 270-275; poi ristampato con aggiunte in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 440-451; tr.it. *Il problema della legalità*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 277-292

Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze, Köln 1950

Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, Köln 1950

Drei Stufen historischer Sinngebung, in "Universitas", 5 (1950), pp. 927-931

Dreihundert Jahre Leviathan, in "Universitas", 7 (1952), pp.179-181; tr.it. *Trecento anni di Leviatano*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 145-151

Die Einheit der Welt, in "Merkur", 6 (1952), pp. 1-11

Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom NOMOS herrichtig zu stellen, in "Gemeinschaft und Politik", 1(1953), 3, pp. 18-27, ripubblicato in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 489-504; tr.it. *Appropriazione/divisione/produzione*, in Id., *Le categorie*, cit., pp. 293-312

Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber, Pfullingen 1954, poi in Id., *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 430-439 (parziale)

Die Sub-stanz und das Subjekt. Eine Ballade vom reinen Sein (pseud. Erich Strauss), in "Civis", 2 (1955), 9, pp. 29-30

Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West, in A. Mohler (ed.), *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M. 1955, pp.136-167; tr.it. *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in E. Jünger - C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, a cura di C. Galli, Bologna 1987, pp. 133-167

Der neue Nomos der Erde, in H. Friedrich (ed.), *Lebendiges Wissen*, Stuttgart 1955, pp. 281-288

Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Düsseldorf-Köln 1956; tr.it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, a cura di S. Forti, Bologna 1983

Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag, in "Christ und Welt", 25.7.1957

Gespräch über den neuen Raum, in "Estudios de derecho internacional. Homenaje al Profesor Camilo Barcia", Santiago de Compostela 1958; tr.it. *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Terra e mare*, cit., pp. 85-109

Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre, Berlin 1958, 2a ed. 1973

Nomos-Nahme-Name, in S. Behn (ed.), *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara s.J.*, Nürnberg 1959, pp. 92-105

Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen, in *Estudios Juridico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Santiago de Compostela 1960, vol. I, pp. 165-178

Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie, Stuttgart 1960; ripubblicato con ampia introduzione in *Säkularisierung und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart-Berlin 1967, pp. 37-62; poi in C. Schmitt - E. Jüngel - S. Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, pp. 9-43; tr.it. *La tirannia dei valori*, in "Rassegna di diritto pubblico", 5 (1970), pp. 1-28; successivamente come libro a sé con lo stesso titolo e presentazione di G. Accame, Roma 1987

Theorie des Partisanens. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin 1963, 2a ed. 1975; tr.it. *Teoria del partigiano. Note complementari al concetto di politico*, Milano 1981

El orden del mundo después de la segunda guerra mundial, in "Revista de Estudios Políticos", fasc.122 (1964), pp. 19-36

Futurologie, in "Politica. Politik, Hochschule, Kultur", 2 (1964), 5, p. 4

Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen, in "Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte", 4 (1965), pp. 51-69; tr.it. *Il compimento della riforma*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, cit., pp. 159-190

Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise, in "Der Staat", 6 (1967), pp. 479-502

Gespräch über den Partisanen, in *Guerilleros, Partisanen - Theorie und Praxis*, a cura di J. Schickel, München 1970, pp. 9-29

Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie, Berlin 1970

Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts, in "Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt", 28.6.1970, p. 8

Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität, in "Der Staat", 17 (1978), pp. 321-339

Un giurista davanti a se stesso. Intervista a Carl Schmitt, a cura di F. Lanchester, in "Quaderni costituzionali", 3 (1983), pp. 5-34

OPERE SU CARL SCHMITT E LA TEOLOGIA POLITICA*

M. Adler, *Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode*, in "Marx-Studien", 4 (1922); tr.it. *La concezione dello stato nel marxismo*, a cura di R. Racinaro, Bari 1979

J. Agnoli, *"Crisi" e "coscienza della crisi" nella Germania fra le due guerre*, in P. Pombeni (ed.), *Correnti ideali e forze politiche in Europa*, Bologna 1979, pp. 289-311

H. Albert, *Traktat über kritischen Vernunft*, Tübingen 1968, 4ª ed. riveduta ivi 1980; tr.it. *Per un razionalismo critico*, Bologna 1969

C. Almuly, *Carl Schmitt, théoricien du décisionisme*, in "L'Ègypte contemporaine", 46 (1955), pp. 35-55

R. Altmann, *Hamlet als mythische Situation*, in "Civis", 3 (1956), p.39

H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951; tr.it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967

R. Aris, *Politik und Ethik. Kritische Anmerkungen zu Carl Schmitts politischer Theorie*, in "Neue Blätter für den Sozialismus. Zeitschrift für geistige und politische Gestaltung", 3 (1932), pp. 542-548

R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris 1962

N. Auciello, *La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo*, Bari 1981

H. Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie*, in "Hochland", 21 (1924), pp. 261-86, ripubblicato in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Paderborn 1983, pp. 100-115

H. Ball, *Briefe (1911-1927)*, Einsiedeln 1957

H. Barion - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Festschrift für Carl Schmitt*, Berlin 1959

H. Barion, *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in "Der Staat", 4 (1965), pp. 131-176

* In ordine alfabetico per autore.

H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, 2 voll., Berlin 1968

H. Barion, *"Weltgeschichtliche Machtform"? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*, in H. Barion - E.w. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber, *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Berlin 1968, vol.I, pp. 13-59

H. Barth, *Fluten und Dämmen. Der Philosophische Gedanke in der Politik*, Zürich 1943

F. Battaglia, *Stato, politica e diritto secondo Carl Schmitt*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 16 (1936), pp. 419-423

M. Baumotte, *Theologie als politische Theorie. Systematische Strukturen politischer Theologie im 20. Jahrhundert*, in M. Baumotte - H.W. Schütte - F. Wagner - H. Renz, *Kritik der politischen Theologie*, München 1973, pp. 7-15

W. Becker, *Nochmals zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Der Friedenskämpfer", 5 (1929), 1, pp. 1-6

G. von Below, *Zum Streit um die Deutung der Romantik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 81 (1926), pp. 154-162

J.W. Bendersky, *Carl Schmitt in the Summer of 1932: a Reexamination*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 39-53

Id., *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton 1983

Id., *Schmitt at Nuremberg*, in "Telos", fasc.72 (Summer 1987), pp. 91-129

Id., *Politische Romantik: intellectual critique and enduring scholarly influence*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 465-490

M. Bendiscioli - G. Mönius - I. Herwegen - P. Wust, *Romanesimo e Germanesimo. La crisi dell'Occidente*, Brescia 1933

M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista. Dalla testimonianza (1933-1945) alla storiografia (1946-1976)*, 2ª ed. riv. e aum., Brescia 1977

J.M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer*

Wirkungsgeschichte in Spanien, Berlin 1983

W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1974

L.A. Bentin, *Johannes Popitz und Carl Schmitt. Zur wirtschaftlichen Theorie des totalen Staates in Deutschland*, München 1972

H. Berger, *Zur Staatslehre Carl Schmitts*, in "Hochland", 58 (1965), pp. 67-76

M. Bertozzi, *Leviathan contro Behemoth. Una riflessione sulla teologia politica di Hobbes*, in "Rivista di teologia morale", 13 (1981), pp. 41-59

F. Blei, *Zeitgenössische Bildnisse*, Amsterdam 1940

E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1952

Id., *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1961

H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966

Id., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M. 1974

Id., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M. 1979

E.W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in "Hochland", 53 (1961), pp. 215-239

Id., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, pp. 75-94; tr.it. *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, in P. Prodi - L. Sartori, *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986, pp. 101-122

Id., *Politisches Mandat der Kirche?*, in "Stimmen der Zeit", 94 (1969), pp. 361-373

Id., *Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 19 (1981), pp. 233-243

Id., *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 283-300

A. Bolaffi, *Storia di un incontro*, in "Il Centauro", fasc.5 (1982), pp. 189-194

Id., *Introduzione* a C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano 1986

Id., *La figura del sovrano tra "terra e mare"*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli-Roma 1987, pp. 89-117

H. Böll, *Der Schriftsteller und Zeitkritiker Kurt Ziesel*, in "Die Zeit", 16.3.1962

C. Bonvecchio, *Decisionismo. La dottrina politica di Carl Schmitt*, Milano 1984

P. Bookbinder, *From the Other Judge to the Other German: Carl Schmitt 1910-1936*, Brandeis University 1972

K.J. Borries, *Der Advokat des Faschismus. Die faschistische Staatsideologie im Werke Carl Schmitts*, in "Aktion", 1951, 5, pp. 12-19

K.D. Bracher, *Die deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus*, Köln-Berlin 1969; tr.it. *La dittatura tedesca. Origini, strutture, conseguenze del nazionalsocialismo*, Bologna 1973

C. Brinkmann, *Carl Schmitts Politische Romantik*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 54 (1925), pp. 530-536

M. Buber, *Die Frage nach dem Einzelnen*, (1936), in Id., *Das dialogische Prinzip*, 4ª ed. Heidelberg 1979, pp.197-267

K.T. Buddeberg, *Gott und Souverän. Über die Führung des Staates im Zusammenhang rechtlichen und religiösen Denkens*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", N.F.28 (1937), pp. 257-325

M. Cacciari, *Trasformazione dello Stato e progetto politico*, in "Critica marxista", 16 (1978), 5, pp. 27-61

Id., *Diritto e Giustizia. Saggio sulle dimensioni teologica e mistica del moderno Politico*, in "Il Centauro", fasc.2 (1981), pp. 58-81

D. Cantimori, *La politica di Carl Schmitt*, in "Studi Germanici", 1 (1935), pp. 471-489

Id., *Note sul nazionalsocialismo*, in C. Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, Firenze 1935, pp. 1-42

Id., *Der Leviathan*, in "Studi Germanici", 3 (1938), pp. 210-215

E. Castrucci, *Violenza, diritto e linguaggio in Benjamin*, in "Prassi e teoria", 1 (1979), ora in Id., *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano 1985, pp. 67-89

Id., *Naphta, o un Katechon per l'Europa*, in "Storia e politica", 20 (1981), pp. 336-345

Id., *Teologia politica e dottrina dello Stato. Note sull'attualità del decisionismo giuridico*, in L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, Milano-Baden-Baden 1981, pp. 731-754, poi in Id., *La forma e la decisione*, Milano 1985, pp. 103-127

Id., *Le forme della costituzione politica. Appunti per una lettura della Verfassungslehre di Carl Schmitt*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 63 (1986), pp. 196-235

A. Catania, *Il diritto tra forza e consenso. Saggi sulla filosofia giuridica del Novecento*, Napoli-Roma 1987

L. Ciaurro, *Carl Schmitt: giurista della destra*, in "Hermeneutica", 6 (1986), pp. 193-223

G. Dahm, *Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 95 (1935), pp. 181-188

A. Dal Lago, *Gloria e disperazione. Il cattolicesimo polemico di Carl Schmitt e il politeismo di Max Weber*, in "Fenomenologia e società", 11 (1988), 2, pp. 59-69

W.R. Dallmayr, *Epimeteo cristiano o Prometeo pagano?*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 35 (1958), pp. 657-679

A. De Quervain, *Die theologische Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie*, Berlin 1931

P. De Vitiis, *Prassi e speculazione in teologia politica: J.B. Metz e W. Pannenberg*, in "Archivio di filosofia", 1982, pp. 281-326

R.P. Delos, *La fin propre de la politique: le bien commun temporel*, in *La société politique et la pensée chrétienne*, Semaines sociales de France, Reims - XXV Session - 1933, Lyon 1933, pp. 215-235

F. Desideri, *Walter Benjamin: il tempo e le forme*, Roma 1980

A. Doremus, *Introduction a la pensée de Carl Schmitt*, in "Archives de Philosophie", 45 (1982), pp. 585-655

Id., *Théologie, politique et science dans la problématique de la théologie politique*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 55-65

G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981

Id., *Tirannia dei valori e forma politica in C. Schmitt*, in "Il Centauro", fasc. 2 (aprile-maggio 1981), pp. 157-165

Id., *Tra costituzione e decisione: la soggettività in Carl Schmitt*, in Id. (ed.), *La politica oltre lo Stato*, cit., pp. 57-64

Id., *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in "Il Centauro", n.15, 1985, pp. 35-70

Id., *Rappresentazione e unità politica nel dibattito degli anni Venti: Schmitt e Leibholz*, in G. Gozzi - P. Schiera (edd.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 283-323

Id. (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano 1988

Id., *La rappresentazione come radice della teologia politica in Carl Schmitt*, in Id., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano 1988, pp. 115-138

H. Ehmke, *Grenzen der Verfassungsänderung*, Berlin 1953

M. Einaudi, *La protezione della Costituzione*, in "La Riforma Sociale Fascista", 38 (1931), pp. 640-644

C.A. Emge, *Über den Unterschied zwischen 'tugendhaftem', 'fortschrittlichem' und 'situationsgemässem' Denken, ein Trilemma der 'praktischen Vernunft'*, Wiesbaden 1950

G. Esposito, *L'idea del "progresso" in Joseph De Maistre*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia"-Università degli Studi di Bari, 27/28 (1984-1985), pp. 391-418

R. Esposito, *H. Arendt tra "volontà" e "rappresentazione": per una critica del decisionismo*, in "Il Mulino", 35 (1986), pp. 95-121

Id., *Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt*, in R. Racinaro (ed.),

Tradizione, cit., pp. 119-136

Id., *Modernità e decisione in Schmitt e Guardini*, in "Il Centauro", fasc. 16 (genn.-apr. 1986), pp. 103-139

Id., *La forma politica*, in "Il Mulino", 35 (1986), pp. 527-535

Id., *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988

J. Evola, *La guerra totale*, in "La vita italiana", 10 (1937), pp.561-568

Id., *Modernità di Hobbes?*, in "Lo Stato", 10 (1939), pp. 24-33

R. Faber, *Die Verkündigung Vergils. Zur Kritik der "politischen Theologie"*, Hildesheim-New York 1975

Id., *Von der "Erledigung jeder Politischen Theologie" zur Konstitution Politischer Polytheologie. Eine Kritik Hans Blumenbergs*, in T. Jaubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folger, Munchen 1983*, pp. 85-99

U. Fadini, *Esperienze della modernità: C. Schmitt e W. Benjamin*, in "La Politica", 1 (1985), 3-4, pp. 43-56

R. Fassa, *Etica e politica in Carl Schmitt*, in "Fenomenologia e società", 7 (1984), pp. 100-125

E. Fattorini, *Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del Zentrum*, in G. Corni - P. Schiera (edd.), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bologna 1986, pp. 241-284

J.P. Faye, *Heidegger et la révolution*, in "Médiations", 3 (1961),

E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz 1969, tr.it. *Dibattito sulla "teologia della rivoluzione"*, Brescia 1970

E. Feil, *Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"*, in E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, München-Mainz 1969, pp. 110-132; tr.it. *Dalla "teologia politica" alla "teologia della rivoluzione"*, in *Dibattito sulla "teologia della rivoluzione"*, Brescia 1970, pp. 110-137

F.S. Festa, *Monoteismo come problema politico?*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione*, cit., pp. 139-155

J.L. Feuerbach, *La théorie du Grossraum chez Carl Schmitt*, in H. Qua-

ritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 401-418

J. Fijalkowski, *Die Wendung zum Führerstaat. Ideologische Komponenten in der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Köln-Opladen 1958

M. Fioravanti, *Kelsen, Schmitt e la tradizione giuridica dell'Ottocento*, in G. Gozzi - P. Schiera (edd.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 51-103

D. Fisichella, *Analisi del totalitarismo*, Messina-Firenze 1976

E. Forsthoff, *Der Staatsrechtlehrer im Bürgerkrieg. Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*, in "Christ und Welt", 11 (1958), 29, p. 14

Id., *Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland*, München 1971

E. Fraenkel, *Zur Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, in "Neue Politische Literatur", 2 (1957), pp. 827-832

Id., *Der Doppelstaat*, Frankfurt a.M. 1974; tr.it. *Il doppio stato. Contributo alla teoria della dittatura*, a cura di P.P. Portinaro, Torino 1983

M. Fraga Iribarne, *Carl Schmitt: El hombre y la obra*, in "Revista de Estudios Polìticos", fasc.122 (1962), pp. 2-14

J. Freund, *L'essence du politique*, Paris 1965

Id., *Préface*, a C. Schmitt, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Paris 1971, pp. 7-38

Id., *Vue d'ensemble sur l'oeuvre de Carl Schmitt*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 141-170

H. Freyer, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles. Von Staatsrat Professor Dr. Carl Schmitt*, in "Deutsche Rechtswissenschaft", 5 (1940), pp. 261-266

C.E. Frye, *Carl Schmitt's Concept of Political*, in "The Journal of Politics", 28 (1966), pp. 818-830

C. Galli, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio e prospettive di una presenza problematica*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 9 (1979), pp. 81-160

Id., *Presentazione* in C. Schmitt, *Romanticismo politico*, Milano 1981, pp.V-XXXI

Id., *La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, pp. 127-137

Id., *Presentazione* in C. Schmitt, *Amleto o Ecuba*, Bologna 1983, pp. 7-35

Id., *Mediazione e decisione: il rappresentare secondo Carl Schmitt*, in "Il Centauro", fasc.15 (1985), pp. 168-176

Id., *La guerra nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in "La Nottola", 5 (1986), 1-2, pp. 145-158

Id., *Introduzione*, in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano 1986, pp. 1-37

Id., *Presentazione*, in C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano 1986, pp. 3-27

Id., *Immagine e rappresentanza politica*, in "Filosofia politica", 1(1987), pp. 9-29, ora in Id., *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988, pp. 53-78

Id., *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes. Tre paradigmi interpretativi della forma politica nella modernità*, in G. Duso (ed.), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Milano 1988, pp. 25-52

Id., *Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione*, cit., pp. 13-25

E.T. Galvan, *Benito Cereno o el Mito de Europa*, in "Cuadernos Hispano-Americanos", 13 (1952), pp. 215-225

F. Gogarten, *Politische Ethik*, Jena 1932

G. Gozzi, *La crisi della dottrina dello Stato nell'età di Weimar* in G. Gozzi - P. Schiera (edd.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 131-176

M. Grimm, *"Politische Theologie"*, in "Der Ring", 3 (1930), pp. 541-544 e 903-906

L. Gruchmann, *Nationalsozialistische Grossraumordnung. Die Konstruktion einer deutschen Monroe-Doktrin*, Stuttgart 1962

R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1925; tr.it. *L'opposizione polare*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommavilla, vol. I, pp. 133-272

Id., *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Mainz 1923; tr.it. *L'essenza del cattolicesimo* in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 274-292

Id., *Briefe vom Comer See*, Mainz 1926; tr.it. *Lettere dal Lago di Como*, Brescia 1959

Id., *Der Heilbringer im Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung*, Stuttgart 1946, Mainz 1979; tr. it., *Il Salvatore nel mito, nella Rivelazione e nella politica*, in *Natura - Cultura - Cristianesimo, Saggi filosofici*; Brescia 1983, pp. 251-295

A.E. Günther, *Der Endkampf zwischen Autorität und Anarchie. Zu Carl Schmitts "Politische Theologie"*, in "Deutsches Volkstum", 13 (1931), pp. 11-20

G. Gurvitch, *Carl Schmitt, Légalité et légitimité*, in "Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique", 1936, 1-2, pp. .235-236

W. Haas, *Eine neue politische Lehre*, in "Die literarische Welt", 8 (1932), 21, pp. 1-2

J. Habermas, *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, in T. Koch (ed.), *Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte*, Köln 1961, pp. 99-125

Id., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt a.M. 1962; tr.it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari 1971

Id., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1973; tr.it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, 2ª ed. Bari 1982

Id., *La malattia mortale del Leviatano*, in "Micromega", 1(1986), 3, pp. 229-237

T. Haecker, *Das Chaos der Zeit*, in "Hochland", 30 (1933), pp.10ss.; ripubblicato in Id., *Was ist der Mensch?*, München 1949; tr. it. *Che cosa è l'uomo*, Alba 1955

K. Hansen - H. Lietzmann (edd.), *Carl Schmitt und die Liberalismusk-*

ritik, Opladen 1988

R. Hartmann, *Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus*, cit., pp. 14-22

V. Hartmann, *Repräsentation in der politischen Theorie und Staatslehre in Deutschland. Untersuchung zur Bedeutung und theoretischen Bestimmung der Repräsentation in der liberalen Staatslehre des Vormärz, der Theorie des Rechtspositivismus und der Weimarer Staatslehre*, Berlin 1979

R. Hauser, *Autorität und Macht*, Heidelberg 1949

H. Hefele, *Zum Problem des Politischen*, in "Abendland", 3 (1928), pp. 203-205

Id., *Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben* in "Abendland", 2 (1927),4, pp. 195-197

H. Heller, *Bemerkungen zur Staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 16 (1929), pp. 321-354

W. Hennis, *Zum Problem der deutschen Staatsanschauung*, in "Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte", 7 (1959), 1, pp. 1-23

J. Herf, *Reactionary Modernism. Tecnology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, London 1984; tr.it. *Il modernismo reazionario*, Bologna 1988

F.A. Hermens, *Begegnungen im Dritten Reich*, in "Hochland", 59 (1967), pp. 337-347

T. Heuss, *Politik und Ethik*, in "Christ und Welt", 16.3.1958

F.A. von der Heydte, *Heil aus der Gefangenschaft? Carl Schmitt und die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*, in "Hochland", 43 (1951), pp. 288 ss.

Id., *Francisco de Vitoria und die Geschichte seines Ruhmes. Eine Entgegnung*, in "Die Friedenswarte", 59 (1949), 4-5, pp. 190-197

D. von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, Regensburg 1959

K. Hiller, *Ewiger Friede in Gänsefüsschen*, in "Die Weltbühne", 28 (1932), pp. 498-500

H. Hirt, *Monotheismus als politisches Problem?*, in "Hochland", 35 (1937-38), pp. 323 ss.

H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Neuwied-Berlin 1964

Id., *Feindschaft, Grundbegriff des Politischen?*, in "Zeitschrift für Politik", 12 (1965), pp. 17-39

Id., *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 1974

Hsü-Dau-Lin, *Formalistischer und Anti-formalistischer Verfassungsbegriff*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 22 (1932), p. 53

W. Hübener, *Carl Schmitt und Hans Blumenberg oder über Kette und Schuss in der historischen Textur der Moderne*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 57-76

E.R. Huber, *Positionen und Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 101 (1940), pp. 1-44

Id., *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Stuttgart 1957

Id., *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 33-50

J. Huizinga, *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem 1935; tr. it. *La crisi della civiltà*, 4ª ed. Torino 1970

Id., *Homo ludens*, Amsterdam 1939; tr.it. *Homo ludens*, Torino 1973

E. Hüsmert, *Die letzten Jahren von Carl Schmitt*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana*, cit., pp. 40-54

H. Jahrreiss, *Zum System einer Verfassungslehre*, in "Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie", 23 (1929), pp. 342-351

W. Janssen, *Die Anfänge des modernen Völkerrechts und der neuzeitlichen Diplomatie. Ein Forschungsbericht*, in "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 38 (1964), 3, pp. 450-485 e 4, pp. 591-638

W. Jellinek, Recensione a C. Schmitt, *Gesetz und Urteil*, in "Archiv für öffentliches Recht", 31(1914), pp. 296-299

E. Jünger, *Strahlungen*, Tübingen 1949; tr.it. *Diario 1941-45*, 3a ed. Milano 1983

F. Kabermann, *Widerstand und Entscheidung eines deutschen Revolutionärs. Leben und Denken von Ernst Niekisch*, Köln 1973

W. Kägi, *Rechtsstaat und Demokratie (Antinomie und Synthese)*, in *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti*, Zürich 1953

Id., *Die Verfassung als rechtliche Grundordnung des Staates. Untersuchung über die Entwicklungstendenzen im modernen Verfassungsrecht*, Zürich 1945

J.H. Kaiser, *Die Dialektik der Repräsentation. Ein Entwurf*, in H. Barion - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Festschrift für Carl Schmitt*, cit., pp. 71-80

Id., *Konkretes Ordnungsdenken*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 318-331

E. Kaufmann, *Carl Schmitt und seine Schule (Offener Brief an Ernst Forsthoff)*, in "Deutsche Rundschau", 84 (1958), pp. 1013-1015

M. Kaufmann, *Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre*, Freiburg-München 1988

H. Kelsen, *Wer soll der Hüter der Verfassung sein?*, in "Die Justiz", 6 (1930-31), pp. 576-628; tr.it. *Chi deve essere il custode della costituzione?*, in Id., *La giustizia costituzionale*, pp. 229-291

Id., *Gott und Staat*, in "Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur", 12 (1922-1923), pp. 261-.284

R.M.W. Kempner, *Das Dritte Reich im Kreuzverhör. Aus den unveröffentlichten Protokolle des Anklägers*, München 1969

J. von Kempski, *Von Theorie und Mythos der Macht*, in "Europäische Revue", 1 (1942), pp. 48-55

E. Kennedy, *Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule": Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert*, in "Geschichte und Gesellschaft", 12 (1986), pp. 380-419

Id., *Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 233-251

P. Kern, *Carl Schmitt: Der Leviathan*, in "Mass und Wert", 3 (1940), pp. 673-679

O. Kirchheimer - N. Leites, *Bemerkungen zu Carl Schmitts Legalität und Legitimität*, in "Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 68 (1933), pp. 457-487

O. Kirchheimer, *La souveraineté nationale*, in "Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique", 4 (1934), 3-4, pp. 239-254

S. Klickovic, *Benito Cereno. Ein moderner Mythos*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forstshoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis*, cit., vol. I, pp. 265-273

J.H. Knoll, *Der autoritäre Staat. Konservative Ideologie und Staatstheorie am Ende der Weimarer Republik*, in H. Diwald (ed.), *Lebendiger Geist. Hans-Joachim Schoeps zum 50. Geburtstag von seinen Schülern*, Köln-Leiden 1959, pp. 200-224

K.M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts "Politische Theologie"*, Stuttgart 1973

Id., *Walter Benjamins politischer Dezisionismus im theologischen Kontext*, in N. Bolz-W. Hübener (edd.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1983, pp. 301-317

Id., *Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983, pp. 198-223

O. Koellreutter, *Volk und Staat in der Verfassungskrise. Zugleich eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, Berlin 1933

Id., *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*, Berlin 1935

Id., *Leviathan und totaler Staat*, in "Reichsverwaltungsblatt", 59 (1938), pp. 803-807

A. Kolnai, *Der Inhalt der Politik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 94 (1933), p. 2

R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959; tr.it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, a cura di P. Schiera, Bologna 1972

P. Koslowski, *Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Mö-*

glichkeit oder Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 26-44

M. Kraft-Fuchs, *Prinzipielle Bemerkungen zu Carl Schmitts Verfassungs-lehre*, in "Zeitschrift für öffentliches Recht", 9 (1930), pp. 511-541

G. Krauss, *Erinnerungen an Carl Schmitt - Teil 3*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana*, cit., pp. 55-69

C.G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958

K. Kröger, *Bemerkungen zu Carl Schmitts "Römischer Katholizismus und politische Form"*, in H. Quaritsch, *Complexio Oppositorum*, cit, pp. 159-165

H. Krupa, *Carl Schmitts Theorie des "Politischen". Mit einem Verzeichnis der Schriften Carl Schmitts*, Leipzig 1937

H. Kuhn, *Schmitt Carl, Der Begriff des Politischen*, in "Kantstudien", 38 (1933), pp. 190-196

Id., *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München 1967

C. Lang, *Die Ideologie des Widerstandes. Bemerkungen zu Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Deutsches Volkstum", (1932), pp. 959-964

K. Larenz, *Carl Schmitts "Die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens"*, in "Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie", 1(1934), pp. 112 ss.

H. Laufer, *Das Kriterium politischen Handelns. Versuch einer Analyse und konstruktiven Kritik der Freund-Feind-Unterscheidung auf der Grundlage der Aristotelischen Theorie der Politik*, Frankfurt a.M. 1961

Id., *Homo homini homo. Das "anthropologische Glaubensbekenntnis" eines Doktrinärs*, in A. Dempf - H. Arendt - F. Engel-Janosi (edd.), *Politische Ordnung und Existenz. Festschrift für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München 1962, pp. 320-342

C. Lavagna, *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato*, Milano 1938

K. Lehmann, *Die politische Theologie. Theologische Legitimation und*

gegenwärtige Aporie, in E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion*, tr.it.cit., pp. 95-136

G. Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation unter besonderer Berücksichtigung des Repräsentativsystems*, Berlin-Leipzig 1929

Id., *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild*, Berlin 1933

K. Lenk, *"Volk und Staat" - Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1971

F. Loos, *Zur Wert- und Rechtslehre Max Webers*, Tübingen 1970

F. Lopez De Oñate, *La certezza del diritto*, Milano 1968

W. Löwenhaupt, *Republik ohne Gott. Revolution ohne Gewalt. Zum Verhältnis von Religions- und Staatsphilosophie bei Ludwig Feuerbach*, in "Der Staat", 14 (1975), pp. 517-534

K. Löwenstein, *Max Weber als "Anherr" des plebiszitären Führerstaats*, in "Kölner Zeitschrift für Soziologie", 13 (1961), pp. 275-289

K. Löwith, *Politischer Dezisionismus*, in "Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts", 9 (1935), pp.101-123 (pubblicato con lo pseudonimo di H. Fiala); tr.it. *Il "concetto della politica" di Carl Schmitt e il problema della decisione*, in "Nuovi studi di diritto, economia e politica", 8 (1935), pp.58-83; ripubblicato con una aggiunta sotto il titolo *Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt*, in Id., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, pp. 63 ss.; tr.it. *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, in Id., *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, pp. 111-161

Id., *Max Weber und seine Nachfolger*, in "Mass und Wert", 3 (1940), pp. 166-176, ripubblicato con qualche aggiunta in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 27.6.1964

H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg-München 1965; tr.it. *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Bologna 1975

Id., *Zur Theorie der Entscheidung*, in Id., *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Freiburg i.B. 1971, pp. 7-31

Id., *Politische Theologie als Theologie repolitisierter Religion*, in J.

Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 45-55

Id., *Carl Schmitt liberal rezipiert*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 427-440

G. Lukács, *"Politische Romantik"*, in "Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", 13 (1928), pp. 307-308

Id., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954; tr.it. *La distruzione della ragione*, Torino 1959

Id., *Was Hitler den Deutschen bedeutet. Vom Bauernkrieg zur Bundesrepublik*, in "Der Spiegel", 14.3.1966, pp. 57-73

J. Luther, *Rudolf Smend: genesi e sviluppo della dottrina dell'integrazione*, in G. Gozzi - P. Schiera (edd.), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Bologna 1987, pp. 177-205

H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik (1914-1925)*, München 1963; tr.it. *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, Brescia 1970

H. Maier, *"Politische Theologie?" Einwände eines Laien*, in "Stimmen der Zeit", 94 (1969), pp. 73-91; tr.it. *"Teologia politica?" Obiezioni di un laico* in E. Feil - R. Weth (edd.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, tr.it.cit., pp. 28-60

Id., *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970

H. Mankiewicz, *La conception nationale-socialiste de la Politique. Carl Schmitt et le Droit*, in "La vie intellectuelle", 60 (1938), pp. 59-69

G. Mann, *Carl Schmitt und die schlechte Juristerei*, in "Der Monat", 5 (1952), 10, pp. 89-92

K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929; tr.it. *Ideologia e utopia*, a cura di A. Santucci, Bologna 1957

W. Mantl, *Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in W. Krawietz (ed.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Berlin 1982

Id., *Repräsentation und Identität. Demokratie in Konflikt. Ein Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Wien 1975

S. Marck, *"Existenzphilosophische" und idealistische Grundlegung der*

Politik, in "Die Gesellschaft", 9 (1932), pp. 441-450.

H. Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in "Zeitschrift für Sozialforschung", 3 (1934), pp. 161-194, ripubblicato in Id., *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1965; tr. it. *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Torino 1969, pp. 3-41

Id., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York 1941; tr.it. *Ragione e rivoluzione*, Bologna 1966

J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936; tr.it. *Umanesimo integrale*, Torino 1962

Id, *Le crépuscule de la civilisation* (1939), Montreal 1941, 2. ed.; tr.it. in Id., *Scritti e manifesti politici*, a cura di G. Campanini, Brescia 1978, pp. 169-197

O. Marquard, *Aufgeklärter Polytheismus - auch eine politische Theologie?*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 77-84

G. Marramao, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983

A. von Martin, *Das Wesen der romantischen Religiosität*, in "Deutsche Viertelsjahrhefte für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", 2 (1924), pp. 367-417

Id., *Romantischer 'Katholizismus' und katholische 'Romantik'*, in "Hochland", 22 (1925), pp. 315-337

Id., *Ordnung und Freiheit. Zur Frage des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, a cura dell'Istituto Luigi Sturzo, 3 voll., Bologna 1953, vol.II, pp. 463-513

J.C. Martinez, *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela 1950

A. Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinstrukturen der grossen Gemeinschaften (dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Carl Schmitt und Erick Peterson)*, Würzburg 1938

G. Maschke, *Carl Schmitt, 1888-1985*, Wien 1987

Id., *Die Zweideutigkeit der "Entscheidung" - Thomas Hobbes und Juan*

Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp.192-221; tr.it. parziale *L'ambiguità della decisione*, in "Behemoth", 3 (1988), pp. 3-6

R. Maurer, *Chiliasmus und Gesellschaftsreligion. Thesen zur politischen Theologie*, in "Zeitschrift für Theologie und Kirche", 79 (1982), pp. 349 ss., poi in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 117-135

I. Maus, *Zur "Zäsur" von 1933 in der Theorie Carl Schmitts*, in "Kritische Justiz", 1969, 2, pp. 113-124

Id., *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus. Zur sozialen Funktion und aktuelle Wirkung der Theorie Carl Schmitts*, München 1976

P.C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen 1965

Id., *Hobbes und Rousseau*, Darmstadt 1976

C. Meier, *Zu Carl Schmitts Begriffsbildung. Das Politische und der Nomos*, in H. Quaritsch (ed.), *complexio oppositorum*, cit., pp. 537-556

F. Meinecke, *Besprechung der Schrift "Politische Romantik"*, in "Historische Zeitschrift", 121 (1920), pp. 292-296

R. Meister, *Mittler faschistischen Staatsdenkens: Carl Schmitt*, in "Staat und Recht", 1967, pp. 942-962

F. Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974

Id., *Carl Schmitt tra "i vinti che scrivono la storia"*, in C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Milano 1987, pp. 116-119

J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; tr.it. *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969

Id., *"Politische Theologie" in der Diskussion*, in H. Peukert (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, München 1969; tr. it. *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia 1972

G. Miglio, *Presentazione* in C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 7-14

Id., *Un Diritto un po' storto*, in "L'Espresso", 11.11.1979, pp. 168-173

Id., *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza*, in AA.VV., *La rappresentanza politica*, Materiali del dipartimento di Politica/Istituzioni/Storia dell'Università di Bologna, Bologna 1985, pp. 1- 25

A. Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriss ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950

Id., *Carl Schmitt und die "Konservative Revolution"*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 129-151

J. Moltmann, *Theologische Kritik der politischen Religion*, in J.B. Metz - J. Moltmann - W. Ölmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Mainz 1970; tr.it. *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, pp. 9-61

Id., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972; tr.it. *Il Dio Crocifisso*, Brescia 1973

Id., *Politische Theologie - Politische Ethik*, München-Mainz 1984

W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1974

R. Monaco, *Gerarchia e parità fra gli stati nell'ordinamento internazionale*, in "Rivista di Studi Politici Internazionali", 9 (1942), 1, pp. 2-19

E. Moroni, *Carl Schmitt e il rischio della decisione*, in "Hermeneutica", 2 (1983), pp. 145-155

C. Mortati, *Brevi note sul rapporto tra costituzione e politica nel pensiero di Carl Schmitt*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 2 (1973), pp. 511-532

H. Mühleisen, *Die Beziehungen zwischen Carl Schmitt und Ernst Jünger (zugleich ein Dokument ihrer Freundschaft). - Ein Versuch*, in P. Tommissen (ed.), *Schmittiana - 1*, Brussel 1988, pp. 108-118

P. Müller, *Entscheidung und Ordnung. Zu den Schriften von Carl Schmitt*, in "Schweizerische Rundschau", 34 (1934), pp. 566-577

H. Muth, *Carl Schmitt in der deutschen Innenpolitik des Sommers 1932*, in T. Schieder (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Weimarer Republik* (Beiheft 1 zu Historische Zeitschrift), München 1971, pp. 75-147

G. Nardone, *La gloria della forma*, in "Il Mulino", 35 (1986), pp. 527-535

Id., *I teologi della Controriforma e l'alternativa di C. Schmitt*, in "Fenomenologia e società", 11 (1988), 2, pp. 70-81

W.D. Narr, *Systemzeitung als neue Kategorie in Wissenschaft und Politik*, in "Atomzeitalter. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Politik", 1967, pp. 400-412

F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, New York 1957; tr.it. *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Bologna 1973

V. Neumann, *Der Staat im Bürgerkrieg. Kontinuität und Wandlung des Staatsbegriffes in der politischen Theorie Carl Schmitts*, Frankfurt a.M. 1980

M. Nicoletti, *"Un frutto dall'albero di Kierkegaard"*, in "La Nottola", 1 (1982), 4, pp. 77-84

Id., *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di S. Kierkegaard*, Bologna 1983

Id., *Alle radici della "teologia politica" di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili* (1910-1917), in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 10 (1984), pp. 256-316

Id., *Kierkegaard e la "teologia politica"*, in AA.VV., *Kierkegaard. Esistenzialismo e dramma della persona umana*, Brescia 1985, pp.169-181

Id., *Carl Schmitt nella stampa periodica italiana*, in "Telos", fasc. 72 (Summer 1987), pp. 217-224

Id., *La politica tra autorità e coscienza in Romano Guardini*, in S. Zucal (ed.), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, pp.209-227

Id., *Die Ursprünge von Carl Schmitts "Politischer Theologie"*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 109-128

E. Niekisch, *Zum Begriff des Politischen*, in "Widerstand", 8 (1933), pp. 369 ss.

M. Nigro, *Carl Schmitt fra diritto e politica*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 15 (1986), pp. 691-719

W. Nyssen, *Carl Schmitt "Der schlechte, unwürdige und doch authentische Fall eines christlichen Epimetheus"*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp.181-192

B. van Onna, *La désintégration du Catholicisme. Essai pur comprendre l'évolution de l'attitude du catholicisme face à la société bourgeoise*, in M. Xhaufflaire (ed.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, Tournai 1974, pp. 155-177

L. Ornaghi, *Lo Stato e il politico dell'età 'moderna'. In ricordo di Carl Schmitt a un anno dalla morte*, in "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 15 (1986), pp. 721-741

A. D'ors, *De la Guerra y de la Paz*, Madrid 1954

Id., *Teología política: una revisión del problema*, in "Revista de Estudios Políticos", fasc. 205 (1976), pp. 41-80

P. Pasqualucci, *Felicità messianica (interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin)*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 55(1978), pp. 583-629

P. Pasquino, *Considerazioni intorno al "criterio del politico" in Carl Schmitt*, in G. Corni - P.Schiera (edd.), *Cultura politica e società borghese*, cit., pp. 153-172

Id., *Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt. Ein Beitrag zur Untersuchung der Grundlagen der modernen Demokratietheorie*, in H. Quaritsch, *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 371-385

P.P. Pattloch, *Recht als Einheit von Ordnung und Ortung. Ein Beitrag zum Rechtsbegriff in Carl Schmitts "Nomos der Erde"*, Aschaffenburg 1961

G. Penzo, *Friedrich Gogarten: il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Roma 1981

Id., *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Roma 1987

E. Peterson, *Göttliche Monarchie*, in "Theologische Quartalschrift", 112 (1931), pp. 537-564

Id., *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in "Hochland", 30 (1932-33), pp. 289-299, poi in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 174-180

Id., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; tr.it. *Il*

monoteismo come problema politico, Brescia 1983

Id., *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937; tr.it. *Testimoni della verità*, Milano 1955

P. Petta, *Schmitt, Kelsen e il "custode della costituzione"*, in "Storia e politica" 16 (1977), pp. 506-551

M. Piccinini, *Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni trenta*, in G. Duso (ed.), *Filosofia e pratica del pensiero*, cit., pp. 193-234

J. Pieper. *Notizen*, in "Hochland", 46 (1954), pp. 344-345

K. Polak, *Die Weimarer Verfassung. Ihre Errungenschaften und Mängel*, Berlin 1950, 2[a] ed.

H. Port, *Römischer Katholizismus und politische Form. Eine Betrachtung über die religiöse Grundlage in der Politik und Wirtschaft*, in "Gelbe Hefte",2 (1925),1, pp. 451-456

P.P. Portinaro, *La teoria del "nomos" come ordinamento sociale*, in "Nuovi studi politici", 10 (1980), 1, pp. 97-113

Id., *Che cos'è il decisionismo?*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 59 (1982), pp. 247-267

Id., *Nel tramonto dell'Occidente: la geopolitica*, in "Comunità", 36 (1982), pp. 1-42

Id., *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano 1982

Id., *Appropriazione, distribuzione, produzione. Materiali per una teoria del "Nomos"*, Milano 1983

P. Prodi - L. Sartori (edd.), *Cristianesimo e potere*, Bologna 1986

E. Przywara, *Deutsche Front* in "Stimmen der Zeit", 124 (1933), pp. 153-167, ripubblicato in Id., *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, Nürnberg 1952, pp. 591-597

Id., *Botschaft. Eine Bücherschau*, in "Die Besinnung", 8 (1953), pp. 278-279

Id., *Demokratie*, in "Die Besinnung", 10 (1955), pp. 11-24

Id., *Mensch. Typologische Anthropologie*, Nürnberg 1958; tr.it. *L'uomo. Antropologia tipologica*, a cura di V. Mathieu, Milano 1968

H. Quaritsch, *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin 1986

Id. (ed.), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988

R. Racinaro, *Introduzione*, in H. Kelsen, *Socialismo e Stato*, Bari 1978, pp. VII-CLV

Id., *Esistenza e decisione in Carl Schmitt*, in "Il Centauro", fasc. 16 (genn.-apr. 1986), pp. 140-173

Id., *Interpretazione e decisione in Carl Schmitt*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione*, cit., pp. 27-47

Id. (ed.), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli-Roma 1987

T. Rendtorff (ed.), *Protestantismus und Revolution*, München 1969

H. Ridder, *Epirrhosis? Carl Schmitt und ein Ende*, in "Neue Politische Literatur", 16 (1971), pp.317ss.

Id., *Ex oblivione malum. Randnoten zum deutschen Partisanprogress*, in *Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag*, Neuwied-Berlin 1968, pp. 305-332

Id., *Schmittiana (I). Festschrift für Carl Schmitt*, in "Neue Politische Literatur", 12 (1967), 1, pp. 1-12

Id., *Schmittiana (II). Die Freund-Feind-Doktrin, der Begriff des Politischen, Theorie des Partisanen*, in "Neue Politische Literatur", 12 (1967), 2, pp. 137-145

G. Ritter, *Die Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, München-Liepzig 1940; tr. it. *Il volto demoniaco del potere*, Bologna 1958

C. Roehrssen, *La teoria del politico di Carl Schmitt: un tentativo di risposta alla crisi della liberaldemocrazia*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", 4 (1974), pp. 601-638

G. Roellecke, *Politische Philosophie und historische Forschung*, in "Philosophische Rundschau", 9 (1960), pp. 8-18

E. Roenau, *Das Wesen der Politik*, in "Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts", 8 (1934), p. 179.

S. Rohatyn, *Die verfassungsrechtliche Integrationstheorie. Kritische Bemerkungen*, in "Zeitschrift für öffentliches Recht", 9 (1930), pp. 261-284

H. Rombach, *Entscheidung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, pp. 361-373; ed. it. a cura di G. Penzo, *Concetti fondamentali di filosofia*, 3 voll. Brescia 1981, pp. 512-525

U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie (Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte)*, Freiburg 1980

C. Ruini, *La nuova "teologia politica" tedesca*, in "Il Mulino", 29 (1980), pp. 894-926

H. Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehungen und aktuelle Bedeutung mit einer Abhandlung über: Die Frühschriften Carl Schmitts*, Berlin 1972

Id., *Carl Schmitt und der Faschismus*, in "Der Staat", 17 (1978), pp. 233-243

M. Rumpf, *Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt*, in AA.VV., *Walter Benjamin. Zeitgenosse der Moderne*, Kronberg 1976, pp. 37-50

G.E. Rusconi, *Scambio, minaccia, decisione. Elementi di sociologia politica*, Bologna 1984

E. Salin, *Brief an Erwin von Beckerath*, in *Systeme und Methoden in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Erwin von Beckerath zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1964, pp. 16-17

G. Sasso, *Leo Naphta e Hugo Fiala*, in "La Cultura", 12 (1974), pp. 99-112

D. Schellong, *Jenseits von politischer und unpolitischer Theologie. Grundentscheidungen der "Dialektischen Theologie"*, in J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt*, cit., pp. 292-315

H. Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre*, Berlin 1981

Id., *Der "Begriff des Politischen" und die politische Erfahrung der Gegenwart*, in "Der Staat", 22 (1983), pp. 321-345

Id., *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 31 (1938), pp. 176-193

U. Scheuner, *Carl Schmitt - heute*, in "Neue politische Literatur", 1 (1956), pp. 186-188.

J. Schickel, *Vorbemerkung*, in Id. (ed.), *Guerilleros-Partisanen. Theorie und Praxis*, München 1970, pp. 9-29

P. Schiera, *Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981

Id., *Carl Schmitt e Delio Cantimori*, in "Reporter", 28.4.1985

Id., *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bologna 1987

A. Schindler (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978

H. Schmidt, *Der Nomosbegriff bei Carl Schmitt*, in "Der Staat", 2 (1963), pp. 81-108

H. Schmidt, *Osservazioni e domande sul problema della "cristologia politica"*, in "Concilium", 4 (1968), pp. 1089-1101

P. Schneider, *Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl Schmitt*, Stuttgart 1957

R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963; tr.it. *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes, 1600-1640*, a cura di E. Castrucci, Milano 1979

Id., *Carl Schmitt und die deutsche Staatsrechtslehre*, in "Wort und Wahrheit", 13 (1958), pp. 725ss.

W. Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955

F. Scholz, *Die Theologie Carl Schmitts*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus als politisches Problem?*, cit., pp. 148-169

Id., *Zeuge der Wahrheit - ein anderer Kierkegaard*, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus*, cit., pp. 120-148

Id., *Bemerkungen zur Funktion der Peterson-These in der neueren Di-*

skussion um eine Politische Theologie, in A. Schindler (ed.), *Monotheismus*, cit., pp. 170-201

K. Schultes, *Der Niedergang des staatsrechtlichen Denkens im Faschismus. Die Lehren des Herrn Professor Carl Schmitt, Kronjurist der Gegenrevolution*, Weimar 1947

G. Schwab, *The Challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Berlin 1970; tr.it. *La sfida dell'eccezione*, Bari 1986

W. von Simson, *Die Souveränität im rechtlichen Verständnis der Gegenwart*, Berlin 1965

R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, München-Leipzig 1928

Id., *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform (1923)*, in Id., *Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze*, Berlin 1955, pp. 68-88

D. Sölle, *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart 1971; tr.it. *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Brescia 1973

N. Sombart, *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, München 1984

K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen der deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962

Id., *Carl Schmitt. Seine "Loyalität" gegenüber der Weimarer Verfassung*, in "Neue Politische Literatur", 3 (1958), pp. 758-770

R. Spaemann, *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie*, in "Wort und Wahrheit", 24 (1969), pp. 483-495

I. Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*, in L. Lombardi Vallauri - G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo*, cit., 701-729

J. Stehl, *Carl Schmitt und die Politische Theologie*, in "Frankfurter Hefte", 27 (1972), pp. 407-417

E. Sterling, *Studie über Hans Kelsen und Carl Schmitt*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 57 (1961), pp. 569-586

D. Sternberger, *Begriff des Politischen*, Frankfurt a.M. 1961

Id., *Irrtümer Carl Schmitts*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung", 1.6.1985

F. Sternthal, *Über eine Apologie der römischen Kirche*, in "Der neue Merkur", 7 (1921-1924), pp. 764-768

M. Stolleis, *Carl Schmitt*, in M.J. Sattler (ed.), *Staat und Recht. Die deutsche Staatsrechtslehre in 19. und 20. Jahrhundert*, München 1972, pp. 123-146

F. Stratmann, *Carl Schmitts "Begriff des Politischen"*, in "Der Friedenskämpfer", 4 (1928), parte prima, nr. 5, pp. 1-7 e , parte seconda, nr. 6, pp. 1-7

Id., *Entgegnung*, in "Der Friedenskämpfer", 5 (1929), 1, pp. 6-8

L. Strauss, *Anmerkungen zu C. Schmitt, Der Begriff des Politischen*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 57 (1932), pp. 732-749; tr.it. *Note sul "Concetto di politico" in Carl Schmitt*, in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Milano 1988, pp. 315-332

J. Stroup, *Political Theology and Secularization in Germany, 1918-1939*, in "Harvard Theological Review", 80 (1987), pp. 321-368

M. Surdi, *Carl Schmitt: una soluzione totalitaria per gli anni '30*, in "Problemi del socialismo", 18 (1977), 5, pp. 239-260

Id., *Critica della categoria del politico: 1932-1937*, in "Aut-Aut", n. 170-171 (maggio-giugno 1979), pp. 197-228

Id., *I confini del politico. Note su politica e guerra in Carl Schmitt*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 56 (1979), pp. 633-639

J. Taubes (ed.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München 1983

H. Thielicke, *Theologische Ethik*, 2ª ed., Tübingen 1958

K. Thieme, *Una Sancta Catholica. Rückblick und Ausblick 1933*, in "Religiöse Besinnung", letztes Heft (1933), pp. 37-59

R. Thoma, *Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", 53 (1925), pp. 212-217

F. Tomberg, *Konservative Wegbereitung des Faschismus in der politi-*

schen Philosophie Carl Schmitts, in "Das Argument", 16 (1974), pp. 604-633

P. Tommissen, *Über Carl Schmitts "Theorie des Partisanen"*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis*, cit., vol. II, pp. 709-725

Id., *Carl Schmitt e il "renouveau" cattolico nella Germania degli anni Venti*, in "Storia e politica", 14 (1975), pp. 481-500, in particolare pp. 481-487;

Id., *Contributions de Carl Schmitt a la polémologie*, in "Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales", 16 (1978), pp. 141-170

Id., *Il concetto del "Politico" secondo Carl Schmitt*, in "Nuovi studi politici", 8 (1978), pp. 67-82

Id., *Bausteine zu einer wissenschaftliche Biographie (Periode: 1888-1933)*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 71-100

Id. (ed.), *Schmittiana - I*, Brussel 1988

F. Tönnies, *Zur Soziologie des demokratischen Staates*, in Id., *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1926, vol. II, pp. 304-352

Id., *Demokratie und Parlamentarismus*, in Id., *Soziologische Studien und Kritiken*, Jena 1929, vol. III, pp.40-84

E. Topitsch, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der "politischen Theologie"*, in "Wort und Wahrheit", 10 (1955), pp. 19-30

Id., *Hegel und das Dritte Reich*, in "Der Monat", 18 (1966), pp. 36-51, poi in Id., *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Berlin 1968, pp. 63-88

E. Troeltsch, *Der Historimus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Tübingen 1922, 2ª ed. 1977, vol.III; tr.it. *Lo storicismo e i suoi problemi*, Napoli 1985

Id., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1922; tr.it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., Firenze 1941

M. Tronti, *Soggetti, crisi e potere*, Bologna 1980

Id., *Marx e Schmitt*, in G. Duso (ed.), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia 1981, pp. 36 ss.

G.L. Ulmen, *Politische Theologie und politische Ökonomie. Über Carl Schmitt und Max Weber*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 341-365

Id., *American Imperialism and International Law: Carl Schmitt on the US in World Affairs*, in "Telos", n. 72 (Summer 1987), pp. 43-71

H. Ulrich, *Was ist Theologie?*, Berlin 1931

S. Valitutti, *La politica come destino*, in "Nuovi studi politici", 6 (1976), 4, pp. 3-46

E. Voegelin, *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatstheoretischen Prinzipien*, in "Zeitschrift für öffentliches Recht", 11 (1931), pp. 89-109; tr. it. in *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Milano 1988, pp. 291-314

Id., *The New Science of Politics*, Chicago 1952; tr.it. *La nuova scienza politica*, Torino 1968

B. Wacker, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, a cura di P. Eicher, München 1985

W. Warnach, *"Justitia" - ein Gedicht von Konrad Weiss*, in H. Barion - E.W. Böckenförde - E. Forsthoff - W. Weber (edd.), *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, 2 voll., Berlin 1968, vol. II, pp. 707-737

M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-05)*, Tübingen1922; tr.it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze 1945

Id., *Politik als Beruf. Wissenschaft als Beruf*, Berlin 1919; tr.it. *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, Torino 1948

Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlin 1960; tr.it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano 1961

H. Wehberg, *Vom Jus Publicum Europaeum*, in "Die Friedens-Warte. Blätter für internationale Verständigung und zwischenstaatliche Organisation", 50 (1950/51), pp. 305-314

H. Weigmann, *Grundzüge einer Theorie der staatlichen Wirtschaftspolitik*, in "Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft", 95

(1935), pp. 230-265

K. Weiss, *Der christliche Epimetheus*, Berlin 1933

D. Westemeier, *Die Theologie in der Politik bei Donoso Cortés*, Münster 1940

S. Wiedenhofer, *Teologia politica in Germania (1965-1975)*, in "Studia Patavina", 22 (1975), pp. 563-591

Id., *Politische Theologie*, Stuttgart 1976

C.D. Wieland, *Carl Schmitt in Nürnberg (1947)*, in "1999: Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhundert", 2 (1987), pp. 96-122

K. Wilk, *La doctrine politique du national-socialisme: Carl Schmitt. Exposé et critique de ses idées*, in "Archiv de Philosophie du droit et de sociologie juridique", 4 (1934), 3-4, pp. 169-196

B. Willms, *Der Weg des Leviathan. Die Hobbes-Forschung von 1968-1978*, Beihefte 3 zu "Der Staat", Berlin 1979

Id., *Carl Schmitts - jüngster klassiker des politischen Denkens?*, in H. Quaritsch (ed.), *Complexio Oppositorum*, cit., pp. 577-597

L. Wittmayer, *Carl Schmitt: "Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus"*, in "Archiv des öffentlichen Rechts", 8 (1925), 1-2, pp. 231-233

H. Wohlgemuth, *Das Wesen des Politischen in der heutigen deutschen neoromantischen Staatslehre. Ein methodischer Beitrag zu seiner Begriffsbildung*, Emmendingen 1933

G. Wünsch, *Evangelische Ethik des Politischen*, Tübingen 1936

I. Zangerle, *Zur Situation der Kirche*, in "Der Brenner", 14 (1933), pp. 42-81

G. Zarone, *Occasio e causa. Metafisica e politica della volontà decisiva*, in R. Racinaro (ed.), *Tradizione*, cit., pp. 49-88

Id., *Crisi e critica dello stato. Scienza giuridica e trasformazione sociale tra Kelsen e Schmitt*, Napoli 1987

Id., *Redenzione ed eticità. Per la critica del concetto di teologia politica*, in "Filosofia e teologia", 2 (1988), 3, pp. 3-32

INDICE DEGLI AUTORI

Parte quarta
L'IMPOSSIBILE IMMANENZA DEL POLITICO

Parte quinta
IL RITORNO ALLA TRASCENDENZA

MICHELE NICOLETTI

TRASCENDENZA E POTERE

La teologia politica di Carl Schmitt

L'opera di Carl Schmitt (1888-1985) rappresenta una delle più forti provocazioni del pensiero del Novecento. La sua ricerca intellettuale e politica spazia nei diversi ambiti del diritto costituzionale e internazionale, della filosofia e della scienza della politica, della storia delle istituzioni, della letteratura e della teologia e si intreccia singolarmente con le vicende più drammatiche della storia contemporanea, in particolare con la fine della repubblica di Weimar e con i primi anni del regime nazista, che lo vedono coinvolto in ruoli di primo piano. Il suo pensiero, riscoperto in questi ultimi anni, si trova oggi al centro di un serrato dibattito e di accese controversie.

Una delle provocazioni più significative di Schmitt è quella legata alla sua interpretazione del concetto di "teologia politica", un concetto destinato, pur con diverse interpretazioni, ad avere notevole fortuna nel pensiero teologico del '900, tanto da essere ancora oggi al centro dell'attenzione. Questo volume ricostruisce analiticamente, a partire dai primi scritti fino alle ultime elaborazioni, la genesi, lo sviluppo e le applicazioni del concetto di "teologia politica" collocandolo sullo sfondo della sua ricerca e analizzando le reazioni e le critiche suscitate negli ambienti filosofici e teologici. Dall'angolo visuale della "teologia politica" l'intera opera schmittiana riceve una nuova e suggestiva luce e assume in certo senso valore di simbolo dell'itinerario della riflessione contemporanea sul politico, sul potere e sul suo ineliminabile riferimento alla trascendenza.

MICHELE NICOLETTI (1956), laureato in filosofia presso l'università di Bologna, insegna storia e filosofia nei licei e svolge attività di ricerca e di didattica presso l'Istituto di Scienze Religiose in Trento. Oltre ad articoli e saggi pubblicati in Italia e all'estero su autori quali Kierkegaard, Guardini e Schmitt, ha pubblicato il volume *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia in S. Kierkegaard* (1983) e ha curato la traduzione e l'introduzione al libro *L'empatia* di Edith Stein (1986).

MORCELLIANA BRESCIA

L. 70.000

ISBN 88-372-1395-6

9 788837 213954